MASTER NEGATIVE
NO. 93-81668-16

AUTHOR:

WOLLNY, F.

TITLE:

UBER FREIHEIT UND CHARAKTER DES..

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1876

Master Negative #

93-81668-16

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Wollny, F.
Über freiheit und charakter des menschen; eine philosophische betrachtung. Leipzig, 1876. O. 5, 73 p.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8 12 93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0

UEBER

FREIHEIT UND CHARAKTER

DES MENSCHEN.

EINE PHILOSOPHISCHE BETRACHTUNG

VON

Dr. F. WOLLNY.

LEIPZIG 1876.

ERICH KOSCHNY

(L. HEIMANN'S VERLAG).

HERRN DR. E. DÜHRING

ALS EIN ZEICHEN DER DANKBARKEIT UND VEREHRUNG

GEWIDMET.

Inhalt.

I.

Als geläufigste und populärste Vorstellung, die man von der menschlichen Freiheit hegt, kann heutzutage wohl immer noch gelten, dass sie ein Vermögen bedeute, welches den Menschen der Nöthigung durch die Motive zum Handeln überhebt. Man meint, der Mensch, wenn er sich wirklich in der Richtung empirischer Bestimmungen bethätige, sei doch hiezu nicht in nothwendiger Weise determinirt worden, sondern er handle so rein willkürlich. Es stehe ihm frei, und er sei dessen fähig, in jeder Lage, zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte jede Handlung, die er unternimmt, an Stelle dessen ohne Weiteres auch zu unterlassen. Sei es, dass er sie vollzieht oder dass er sie nicht vollzieht, in keinem Falle werde er dazu bewogen. Sein Verfahren sei jederzeit ein völlig selbständiger, ursprünglicher Act und in diesem Sinne spontan. Dieser Ansicht gemäss wird keineswegs behauptet, dass der Inhalt der menschlichen Thätigkeit anderswoher stamme, als aus der unserer empirischen Kenntniss offen stehenden Welt. „Denn dass unser Wollen stets äussere Objecte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive es wenigstens veranlassen", sagt Schopenhauer[1]), „kann Keiner in Abrede stellen, da er sonst einen von der Aussenwelt völlig abgeschlossenen und im finsteren Innern des Selbstbewusstseins eingesperrten Willen übrig behielte. Bloss die Nothwendigkeit, mit der jene „in der Aussenwelt gelegenen Dinge" die Acte des Willens bestimmen, ist es, was geleugnet wird.

---

[1]) Siehe die beiden Grundprobl. der Ethik S. 12.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Annahme einer solchen Art von Freiheit eine causale Auffassung derjenigen Vorgänge, auf welche sie sich bezieht, also der menschlichen Handlungen ein für alle Mal ausschliesst. Zwischen dieser und jener besteht ein unauflöslicher Widerspruch. Man lässt die menschlichen Handlungen aus einer Kraft erfolgen, aus der sie jedoch nicht mit Nothwendigkeit folgen sollen. Das ist kein causales Verhältniss. Das Verhältniss der Wirkung zur Ursache kann nicht anders, denn als nothwendig vom Verstande gedacht werden. Wenn wir etwas aus einer Ursache herleiten, so bedeutet das eben den Gedanken eines nothwendigen und unausbleiblichen Zusammenhanges. Wir haben aber kein Organ dazu, uns ein Causalverhältniss von nicht nothwendigem Charakter zu denken. Die von Hume gegen die Nothwendigkeit der causalen Verknüpfung in seinen „Untersuchungen in Betreff des menschlichen Verstandes"[1]) vorgebrachten Zweifel lassen sich unschwer lösen. Nicht in jeder beliebigen Aufeinanderfolge eines Ereignisses auf ein anderes erkennen wir das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung. Wir unterscheiden von Anfang an auf das Bestimmteste das blosse zeitliche Aufeinanderfolgen von der causalen Verknüpfung zweier Ereignisse mit einander. Wir unterscheiden a priori, wie Schopenhauer trefflich ausführt, die zufällige Folge von der nothwendigen[2]), und niemals ist es erst die „Gewohnheit des Uebergangs" von Einem zum Andern, was den Begriff einer nothwendigen Verknüpfung hervorruft, sondern höchstens die richtige Anwendung desselben in einem gegebenen Falle zur unzweifelhaften Gewissheit macht. Hume leugnet zwar, „dass der einzelne Fall diesen Begriff jemals zuführen könne, wenn man ihn auch von jeder Seite beleuchtet und prüft", bemerkt aber selbst, „dass eine Anzahl von Fällen nichts Unterscheidendes von dem einzelnen Falle habe, welcher als völlig gleich vorausgesetzt worden ist"[3]). In dieser Hinsicht hat in der That Kant schärfer gesehen, als sein berühmter Vorgänger, indem er

[1]) S. Abtheilung IV.
[2]) S. „Vierfache Wurzel etc." S. 88.
[3]) S. v. Kirchmann'sche Uebers. S. 70.

erkannt hat, dass wir jenen Begriff von vornherein zur erstmaligen Auffassung gewisser Thatsachen oder Vorgänge, die sich in der Wirklichkeit vollziehen, noch bevor wir sie sich wiederholen sehen, bereits haben müssen. Kant's Verdienst ist, dass er in dem Begriff der Causalität ein Princip, d. h. eine thatsächliche Form des Verstandes, gewisse reale Vorgänge aufzufassen, — die nach Schopenhauer selbstverständlich keines Beweises bedarf —, nachgewiesen hat. Dass Kant derselben keine objectiv reale Bedeutung beilegt, hängt mit seiner eigenthümlichen weiter unten[1]) berührten, von Dühring zuerst mit siegreichen Gründen als unhaltbar erwiesenen Trennung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen zusammen. — Wer das gekennzeichnete Freiheitsvermögen für eine Thatsache hält, muss geradezu sagen: die menschlichen Handlungen lassen sich aus keinen bestimmten Ursachen herleiten und daraus erklären, sondern sie folgen aus einem völlig unbestimmten Vermögen. Jeder derartige Versuch müsste von dieser Seite von vornherein für eine Thorheit und Ungereimtheit angesehen werden. Warum Jemand nicht vielmehr auf andere Art, als so gehandelt, wie es in Wirklichkeit geschehen, dafür soll sich eben kein zureichender Grund anführen lassen können. Hält man dagegen an dem Causalitätsprincip auch in der Anwendung auf die menschlichen Handlungen ohne Ausnahme ausdrücklich fest, so erklärt man sich damit gegen jene Vorstellung. Zwischen beiden Annahmen ist keine Vereinbarung möglich.

Nun ist die Frage, ob überhaupt ein triftiger Grund sich für die Annahme jener Freiheit anführen lasse, vermöge deren die Handlungen, die der Mensch vollzieht, im Vergleich zu der Art und Weise des Zustandekommens aller sonstigen zeitlichen Vorgänge einen so exceptionellen Charakter erhielten. Worauf berufen sich eigentlich die Vertreter der gedachten Freiheitsidee? Es ist klar, dass die Handlungen, welche bereits vollzogen, abgeschlossen in der Vergangenheit ruhen, keinen Beweis, so zu sagen, für die Promiscuität ihres Ursprungs liefern. Denn, wenn auch in Beziehung auf ein und dieselbe Person, so wird doch natür-

[1]) S. S. 21 ff.

licherweise nicht in Bezug auf die Zeit geleugnet, dass die einander entgegengesetzten Möglichkeiten irgend einer Handlung einerseits und ihrer Unterlassung andererseits sich gegenseitig im strengsten Sinne ausschliessen. Selbstverständlich lässt sich die streitige Freiheit auch nicht durch die Praxis, das heisst durch eine thatsächliche Zurückversetzung in die vergangene Lage demonstriren. Es bleibt daher nichts, als die Hinweisung auf das bei Entstehung der Handlungen vorhandene Selbstbewusstsein übrig. Und da beruft man sich gemeiniglich auf das Unterscheidungsvermögen des Verstandes, welches mit der Vorstellung einer Sache sofort wenigstens die ihres contradictorischen Gegentheils verbinden könne, und auf die hierauf beruhende Fähigkeit, unter entgegengesetzten oder verschiedenen praktischen Möglichkeiten, deren man sich auf dem Wege der Erfahrung bewusst geworden ist, die Wahl zu treffen.

II.

Die Vertheidiger des in Rede stehenden Freiheitsbegriffs müssen, wie gesagt, zugeben, dass man das Bewusstsein der Möglichkeit jedweder Handlung nicht von vornherein besitze, sondern erst erwerben müsse. Nun giebt es Handlungen der mannigfaltigsten Beschaffenheit und Willensacte von dem verschiedenartigsten, ja entgegengesetzten Charakter, deren der Mensch überhaupt fähig ist. Diese Unterschiede ergeben sich nicht bloss aus der Beziehung der menschlichen Thätigkeit auf verschiedene Objecte, sondern es verhält sich so, wie Spinoza sagt: „diversi homines ab uno eodemque objecto diversimode affici possunt, et unus idemque homo ab uno eodemque objecto potest diversis temporibus diversimode affici.“[1] Wie verschieden nun auch der Charakter der Handlungen und Willensacte eines Menschen sein möge, in letzter Instanz wird jede Handlung von den Vertretern

[1] Spinoza, Ethices Pars III, propos. 51; auf Deutsch: „Verschiedene Menschen können von einem und demselben Gegenstande verschiedenartig erregt werden, und ein und derselbe Mensch kann von einem und demselben Gegenstande zu verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise erregt werden.“

der fraglichen Freiheitsvorstellung aus dem eintheitlichen, allgemeinen, an sich völlig indifferenten Thatvermögen, welches sie im Grunde des menschlichen Subjects annehmen, und welches Wille heisst, abgeleitet. Der reine Wille, als alleiniger und letzter Grund aller Handlungen von anscheinend noch so verschiedenem Charakter, sei sich selbst gleich und verhalte sich gleichgiltig gegen alle Unterschiede, welche die menschlichen Handlungen vor unseren Augen unter sich zur Schau tragen. Trotzdem wird die Verschiedenartigkeit der einzelnen Handlungen und Willensacte nicht geleugnet und als leerer Schein behandelt, sondern auf Grund dessen eine Freiheit in gedachtem Sinne unter dem Namen eines liberum arbitrium indifferentiae vom menschlichen Wesen allgemein prädicirt. Es muss nun eine Unbegreiflichkeit für jeden Unbefangenen bleiben, wie sich der Mensch auf Grund eines einheitlichen indifferenten Vermögens der Möglichkeit von Handlungen verschiedenartigen, ja entgegengesetzten Charakters bewusst werden könne, wie es von dort her überhaupt zu dergleichen Handlungen wirklich kommen könne. Die Gleichgiltigkeit hebt von Anfang an die Möglichkeit jeglichen Willensactes und jeglicher Handlung auf. Es muss geradezu bestritten werden, dass in irgend Jemand das Bewusstsein eines indifferenten allgemeinen Willens existirt. Niemand kann sich eines Willens früher bewusst sein, als im besonderen Falle, wo auf gegebene Veranlassung das Wollen sich in eigenthümlicher Weise auf einen bestimmten Gegenstand gelenkt hat. Abgesehen davon, dass er auf einen bestimmten Gegenstand gerichtet ist, lässt jeder besondere Willensact einen eigenthümlichen Charakter darin erkennen, dass er ein besonderes Interesse anzeigt. Die Indifferenz muss durchaus vom Willen für ausgeschlossen erachtet werden.

Wir haben bemerkt, dass das einzelne Wollen seine Entstehung in der Zeit haben muss. Es gehören bestimmte Veranlassungen dazu, auf dass bestimmte Willensrichtungen im menschlichen Subject zu Stande kommen. Ohne jene Veranlassungen können die entsprechenden Willensacte niemals erfolgen. Das Wollen ist auch etwas, was mit Bewusstsein geschieht, und ein Träger von Bewusstseinserscheinungen darf, um mit Dühring zu

reden, „nie als ein fertiges Ding angesehen werden“[1]). Dächte man sich nun Jemand, der noch kein Wollen besonderer Art auf gegebene Veranlassung in sich erfahren und gespürt, so müsste man etwa annehmen, dass für denselben die Dinge der Aussenwelt nur Objecte der blossen Vorstellung bis dahin gewesen wären, dass er von dem, was überhaupt Willen bedeutet, noch keinen Begriff hätte und von der Möglichkeit irgendwelcher Handlungen seinerseits gar kein Bewusstsein besässe. Allerdings muss etwas derart, was das Vermögen, zu wollen, bezeichnet, im menschlichen Innern vorausgesetzt werden. Diese subjective Bedingung aller einzelnen Willensacte liegt aber vor allen concreten Veranlassungen oder Willensbestimmungen diesseits des wirklichen Bewusstseins und gehört zum Reich des Unbewussten, d. h. zu demjenigen, was nocht nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Und da die einzelnen concreten Willensacte sich von unterschiedlicher Beschaffenheit erweisen und in gewisse Arten ganz eigenthümlichen Wollens specificirt werden müssen, so werden wir nicht ein, sondern ebenso viele subjective Vermögen, eigenthümlich zu wollen, als es Arten des Wollens giebt, vorauszusetzen haben.

Richten wir unser Auge jetzt auf die subjectiven Unterscheidungsmerkmale der einzelnen Willensregungen, so bemerken wir, dass die letzteren sich nach den Empfindungen und Affekten classificiren. Es giebt kein bestimmtes Wollen, welches nicht den affectiven Charakter in irgend welchem Grade an sich trüge. Selbst die Handlungen, welche wir gezwungen verrichten, und zu denen wir nicht die ihnen sonst gewöhnlich entsprechenden eigenthümlichen Antriebe in uns fühlen, gehen aus Furcht oder Verzweiflung hervor. In den mannigfachen Empfindungen und Gefühlen und deren eigenthümlichen Dispositionen in unserer natürlichen Anlage müssen wir auch die Wurzeln unserer besonderen Willensregungen erkennen. Jene enthalten eine ihrer Zahl entsprechende Mannigfaltigkeit von Triebkräften, die, durch die Empfindungsreize selbst in's Bewusstsein hervorgerufen und zur Wirksamkeit gebracht, ebenso viele eigenthümliche Erscheinungen des Wollens ergeben. Wir haben es in dem Willen nicht mit einer Kraft zu thun, die sich auf die verschiedenartigste Weise äussert, sondern mit einer Menge von Kräften, die in den einzelnen Trieben gegeben sind. Wir werden uns natürlich der Möglichkeit und realen Bedeutung von Handlungen in der Richtung des Interesses jedes dieser Triebe ursprünglich erst mit der thatsächlichen Erregung des betreffenden Triebs durch äussere Ursachen bewusst. Wir haben eine Vorstellung bloss von der äusseren Möglichkeit einer Handlung erworben, wenn wir wahrgenommen haben, wie ein Anderer dabei verfahren ist, welcher Mittel er sich, um zu seinem Ziele zu gelangen, bedient hat, ohne dass wir den Antrieb selbständig erprobt haben, der Jenen innerlich zu der Handlung bewogen hat. Dann werden wir uns niemals zu eben derselben aufgefordert fühlen, wenn uns nicht ein anderweites Interesse drängt, Bedürfnisse und Antriebe zu heucheln, die wir selbst nicht in uns fühlen, und das Thun anderer Leute nachzuahmen. Da aber eine fremde Handlungsweise sich nur aus der Analogie der eigenen Fähigkeit zu entsprechendem Thun begreift, so werden solcherlei Nachahmungen nie von Erfolg sein.

[1]) Dühring, Natürliche Dialekt. S. 22.

Wir werden uns auf dem genannten Wege in ursprünglicher Weise der subjectiven Möglichkeit bestimmter Handlungen bewusst und erhalten zu ihnen überhaupt nur in der augenblicklichen Erregung des Triebs, in dessen Richtung sie sich vollziehen sollen, Veranlassung. Aber wenn wir so mit dem Antriebe zu einer Handlung die positive Vorstellung ihrer Möglichkeit von unserer Seite her erhalten, so dient doch das noch nicht ohne Weiteres zur Veranlassung, dass wir uns zugleich der Möglichkeit ihres contradictorischen Gegentheils, d. h. ihrer Unterlassung, wirklich nun bewusst werden, und noch viel weniger zur Veranlassung ihrer wirklichen Unterlassung. Von dem Verstande werden die Gedanken auch nicht ohne bestimmte, in der Gegenwart gegebene Motive producirt, und reproducirt. Was das theoretische Denken bewegt, sind die natürlichen Stimulationen der in den Principien oder Triebkräften des Verstandes enthaltenen Neugier durch das gegebene Dasein und die gegebenen Veränderungen, wenn sie zum Bewusstsein kommen. Die Beschäftigung des Verstandes mit den Möglichkeiten des Handelns wird in naturgemässer und gesunder Weise stets von wirklichen

praktischen Interessen und Antrieben, von praktischen Verlegenheiten ausgehen. Indem ich einen bestimmten Willensantrieb erfahre, wird die Vorstellung der daraus entspringenden Handlung nur in den Fällen auch diejenige der Möglichkeit ihrer Unterlassung in meinem Bewusstsein nach den Gesetzen der Ideenassociation zur Folge haben, wenn ich mich der widerwärtigen, aus eigener Erfahrung bekannten Consequenzen erinnere, oder wenn gleichzeitig durch eine andere Anregung meine Thätigkeit nach einer andern Richtung gelenkt wird, oder wenn mir etwa das Beispiel Anderer, die sich in gleicher Lage mit mir befanden oder befinden, zufällig vor Augen schwebt. Jedenfalls wird der so in mir erzeugte Gedanke an die Unterlassung der Handlung mit einem positiven Interesse, mit einem lebendig empfundenen Trieb meinerseits verknüpft sein müssen, wenn seine Verwirklichung statthaben soll. Das blosse Beispiel eines Anderen, der sonst keinen Eindruck auf mich ausübt, könnte mir z. E. völlig gleichgiltig sein und unmotivirt erscheinen. Zum Unterlassen einer Handlung, zu der man eine Willensanregung empfangen, zu der man sich geneigt fühlt, reicht nicht das indifferente Bewusstsein seiner Möglichkeit hin, sondern gehört nothwendigerweise, dass ein jener Neigung entgegengesetzter Trieb, ein ihr conträres Interesse in Einem erregt wird. Die Unterlassung einer Handlung bedeutet die Ueberwindung des Antriebs zu derselben und kann nur auf Grund eines besonderen Willensactes eintreten. John Locke hat daher wohl Recht, die Unterlassung einer Handlung selbst für eine Handlung anzusehen [1]). Die Positivität des Charakters, den sie an sich trägt ist nicht zu verkennen.

Es ist einleuchtend, dass die Stärke der einzelnen Willensregungen überhaupt von der höchsten Bedeutung für das praktische Handeln ist, als auch namentlich eine Hauptrolle in jenen zweifelhaften Lagen spielt, wo zwischen zwei entgegengesetzten oder mehreren verschiedenartigen Möglichkeiten, zu handeln die Wahl ist. Wir haben es in solchen Fällen auf Seiten des Wählenden in keiner Weise mit einem indifferenten Vermögen, welches die

[1]) J. Locke, Versuch über den menschl. Verstand Buch II. cap. 21. § 28.

Entscheidung trifft, wie die Anhänger der gekennzeichneten Freiheitsidee meinen, sondern mit einem Antagonismus verschiedener, einander in ihrer Wirksamkeit ausschliessender Kräfte, von einander abweichender, differenter Interessen zu thun. Das stärkere oder das stärkste der einzelnen gleichzeitig neben einander wirkenden Motive muss offenbar nicht bloss in der Regel, sondern stets hier durch sein Uebergewicht zu seinen Gunsten die Entscheidung der Wahl herbeiführen. Man beruft sich auf die Unbestechlichkeit des Verstandes zu Gunsten der erwähnten Freiheitsvorstellung. Allein die Erfahrung lehrt, dass der Verstand nicht überall zu seinem Recht gelangt, dass er es oft mit so überlegenen Trieben zu thun hat, dass seine durch die praktische Verlegenheit, welche sich in jedem Wahlacte kund thut, hervorgerufenen Ueberlegungen nicht im Stande sind, den schwächeren Trieb, welcher jenen gegenübersteht, in gehöriger Weise zu verstärken. Nur wenn die einander widerstreitenden Regungen in ihrer Stärke nicht so sehr unter einander differiren und sich gegenseitig mehr die Waage halten, wird die denkende Erwägung der Umstände und Vergleichung der einzelnen gegebenen und der ihnen verwandten Interessen sowohl für sich Zeit gewinnen, als auch als lenkende, hemmende und verstärkende Macht in dem Wahlkampf in Betracht kommen [1]). Da wird auch die praktische Einsicht und Voraussicht, die der Betreffende bereits besitzt, von nicht geringer Bedeutung sein.

Diejenigen, welche der besprochenen Freiheitsidee huldigen, haben sich um die Quantität der einzelnen Regungen des Wollens gar nicht bekümmert, und überdies die Rolle, welche der Verstand im Wahlacte spielt, verkannt. Der Verstand an und für sich ist kein praktisches Vermögen, und der disjunctive Gedanke hätte als solcher keine Macht über Leidenschaften und zum Handeln drängende Triebkräfte. Es ist eine Wahrheit, die nicht

[1]) In Rousseau hielten z. E. die beiden Neigungen einerseits zur M. von Warens, andererseits zur M. de Larnage einander das Gleichgewicht, so dass er der Stimme der Vernunft folgen konnte. Les souvenirs de maman devinrent si vifs au retour, que balançant l'amour du plaisir ils me mirent en état d'écouter la raison seule. Vergl. R. Confessions pag. 229, Edit. Paris Garnier frères 1865.

verkannt werden darf, welche Spinoza in dem Satze ausspricht: affectus nec coërceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem affectu coërcendo [1]), was Helvétius folgendermaassen ausdrückt: Les moralistes devraient sentir, que des injures ne peuvent avec avantage combattre contre des sentiments, que c'est une passion, qui seule peut triompher d'une passion [2]). Der Verstand kann über wiederspenstige praktische Triebe also nur in Verbindung mit einer Macht etwas ausrichten, die mit jenen einer und derselben Sphäre angehört, ihnen aber entgegengesetzt ist.

Weil das Denken jener Freiheitstheoriker von quantitativen Bestimmungen sich fern hält, fällt es ihnen auch nicht ein, für die Freiheit des Einzelnen einen Maassstab anzugeben. Offenbar kennen sie auch schwerlich ein Maass der Freiheit. Soll etwa, so weit die Vorstellungskraft des Einzelnen in Betreff möglicher Handlungen reicht, ebenso weit auch seine Freiheit reichen? Ohne Frage wird das wirkliche Thatvermögen durch die Phantasie weit überflügelt, die in alle Weiten schweift und womöglich alle Möglichkeiten des menschlichen Handelns überhaupt erschöpft. Die allbekannte Thatsache, dass unsere Wünsche gewöhnlich weiter gehen, als unsere Fähigkeiten, spricht unzweifelhaft gegen jene Annahme. Und woher wäre, mit jenem völlig unbestimmten Freiheitsbegriff in der Hand, der so verschiedene Grad von Fähigkeiten und Talenten, der sich unleugbarer Weise innerhalb des Menschengeschlechts bei seinen einzelnen Vertretern findet, zu erklären? Wenn jeder Mensch der gepriesenen Freiheit in demselben Maasse theilhaftig wäre, woher kämen dann die ganz handgreiflichen Unterschiede zwischen den einzelnen menschlichen Individuen in Bezug auf das Handeln?

Aus Alledem ergiebt sich mit unzweideutiger Gewissheit, dass der Freiheitsbegriff, von dem wir ausgegangen sind, eine unhaltbare Conception ist. Das menschliche Handeln lässt sich bis in seine letzten Ursachen zurückverfolgen, und die causale Auffassung desselben wird durch keine vermeintliche Gewissheit

[1]) S. Ethices pars IV, propos. 7; auf Deutsch: „Ein Affect kann nur beschränkt oder aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten Affect, welcher stärker ist, als der zu beschränkende Affect."

[2]) S. Helvétius, de l'esprit, Paris 1776, pag. 128.

des die Möglichkeiten des Handelns betreffenden Selbstbewusstseins zerstört. Das Wort Wille bezeichnet einen allgemeinen abstracten Begriff, unter welchem eine ganze Mannigfaltigkeit verschiedenartiger Erscheinungen zusammengefasst wird. Das Reale, was ihm entspricht, sind die Triebkräfte der menschlichen Natur. Sofern sich derselben sämmtlich ein und dasselbe menschliche Subject in Folge äusserer Veranlassungen bewusst werden kann, sofern dieselben alle auf den einheitlichen Mittelpunkt eines und desselben Bewusstseins bezogen werden können, insofern können sie unter einem gemeinsamen Gesichtspunkte aufgefasst und im Allgemeinen als Wille bezeichnet werden. „Das Wort Wille hat aber," wie Dühring bemerkt [1]), „häufig zu einer falschen Verdinglichung verleitet". Man hat, wie gesagt, unter diesem Begriff ein wunderbares Vermögen, das sich willkürlich auf die verschiedenste Art und Weise äussern kann, im Menschen erdichtet. Die Einheit des menschlichen Bewusstseins hat zur Conception des Begriffs Veranlassung gegeben. Dieselbe ist jedoch mit Dühring „nicht anders, als formal" [2]) zu denken, und „die Einheit der mannigfaltigen Causalitäten, die in einer Handlung zusammenwirken, darf nicht wiederum als Causalität gedacht werden" [3]). Einem und demselben Menschen gehören eine Menge von Willensacten an, aber eine Menge von Willenskräften sind auch in ihm vereinigt. Mit dem Begriff eines reinen, allgemeinen, verschiedenartiger Wirkungen fähigen Willens, als eines thatsächlichen Vermögens der menschlichen Natur, muss ein für alle Mal aufgeräumt werden. Dies hätte auch Drobisch, der ja selbst den Willen für eine Abstraction erklärt, thun sollen, an Stelle sich mit diesem Begriff noch lange, anscheinend ernsthaft, einzulassen [4]).

Eine Anzahl der bedeutendsten Philosophen der neueren Zeit, unter ihnen Spinoza, Hume, Schopenhauer, haben sich in unzweideutiger Weise gegen den auch von uns nicht anerkannten

[1]) S. Dühring, Curs. der Philos. S. 186.

[2]) Natürl. Dialektik S. 188.

[3]) Ebendaselbst S. 189.

[4]) Drobisch, d. moral. Statistik und d. menschl. Willensfreiheit S. 68, 69.

Freiheitsbegriff erklärt[1]). Namentlich hat Schopenhauer, dem wir überall da Recht geben, wo er sich gegen die charakterisirte Freiheitsvorstellung wendet, in seiner gekrönten Preisschrift eine vernichtende Kritik an derselben ausgeübt. Was Locke betrifft, so zeigen seine in der Mehrzahl treffenden Aeusserungen über den Gegenstand[2]), dass er das Richtige gefühlt hat. Trotzdem enthalten seine Auseinandersetzungen viel Widersprechendes: er kommt aus dem Schwanken nicht heraus, weil er noch zu sehr die hergebrachten verdinglichenden Vorstellungen vom Willen theilt[3]).

III.

Vergegenwärtigen wir uns die einzelnen Gelegenheiten, bei welchen am Leichtesten die irrthümliche Annahme eines so wunderbaren Vermögens, wie die menschliche Freiheit sein soll, sich einschleicht, so ergiebt sich Folgendes. Wo die Graddifferenz der bei einem Wahlacte zur Geltung gekommenen einzelnen Antriebe keine erheblichen Abweichungen gezeigt hat, da liegt nach erfolgter Entscheidung die Täuschung sehr nahe, dass dieselbe ohne weitere Bedingungen auch anders hätte ausfallen können, da wird um so leichter das Hypothetische einer jeden solchen Entscheidung übersehen. Sodann trägt jenes entfesselte, mehr willkürliche, als von nachhaltigen praktischen Antrieben regierte Schweifen der Phantasie in alle Möglichkeiten hinaus zur Hervorbringung dieses Irrthums bei. Auch die Indifferenz des ruhigen vorstellenden Denkens, welches in Bezug auf das Handeln verschiedene Möglichkeiten kennt, ist geeignet, die Differenz der für jede dieser Möglichkeiten in Betracht kommenden lebendigen Interessen unter sich und die Bedingungen zu ihrer Producirung und Reproducirung zu übersehen. Daher stammt auch jener fremde Ausdruck, den man für das angebliche Vermögen erfunden

[1]) Vergl. Hume, Unts. i. B. d. menschl. Verst. übers. von v. Kirchm. Abth. VIII, Abschn. I, Anm. F. pag. 86 f. — Spinoza, Eth. pars II, prop. 35 und 48.
[2]) Vers. üb. d. menschl. Verst. Buch II, cap. 21.
[3]) Vergl. daselbst § 5, 50, 53.

hat, nämlich liberum arbitrium indifferentiae. Endlich führt auch wohl der Umstand leicht zur falschen Freiheitsvorstellung, dass man in der Reue über ein Vergehen, unter der Macht des sich augenblicklich regenden Reactionstriebes stehend, den Zustand, in welchem man sich das Vergehen hat zu Schuiden kommen lassen, verkennt und wähnt, dass jener erst in Folge des Bewusstseins der vollendeten That durch den Gegensatz in Einem erzeugte Antrieb Einen schon damals wirklich hätte bestimmen können, wo es darauf ankam.

Wir haben es in allen diesen Beziehungen mit einem Irrthum im psychologischen Urtheil zu thun, den wir widerlegt zu haben glauben. Allein, wenn man für jene Willkürfreiheit eintritt, so hat man eigentlich vorzugsweise das sittliche Wollen des Menschen im Auge. Es giebt ein mächtiges Interesse, aus welchem jene Annahme stammt, und dies betrifft die Moral. Dieses hochwichtige und unvergleichliche Interesse, welchem an der Aufrechterhaltung des von uns angefochtenen Freiheitsbegriffs in der Meinung Mancher etwas gelegen ist, ist zur Verdunkelung des wahren Sachverhalts sehr viel beizutragen im Stande. Namentlich die eigenthümliche Theorie, welche im Interesse der Moral einer der hervorragendsten Fürsprecher des fraglichen Begriffs, nämlich Kant, zum Schutze desselben aufgestellt hat, fordert uns dazu auf, bei diesem Punkte noch länger zu verweilen.

Kant zieht daraus, dass das moralische Gesetz allgemein und unbedingt befiehlt, die Folgerung, dass Jedermann deswegen ein Vermögen haben müsse, durch welches er in den Stand gesetzt sei, den allgemeinen Forderungen und Zumuthungen der Moral auch unbedingt zu genügen. Das moralische Gesetz gilt ihm, wie er sich ausdrückt, als ratio cognoscendi der Freiheit, und diese als ratio essendi jenes[1]). Er nimmt aber, freilich ohne einen Beweis hiefür beizubringen, an, dass sich Jeder a priori, also vor jeglicher durch äussere Eindrücke vermittelten Erfahrung, des moralischen Gesetzes in jedem Falle bewusst sei. Dieses Bewusstsein, weil es auf einen Befehl sich beziehen soll, hat für ihn unbedingt antreibende Kraft. Nach seiner Meinung

[1]) Kant, Kritik der prakt. V. Vorrede Anm. 1.

handelt nicht einmal der im höchsten Sinne moralisch, welcher den gut gearteten Erregungen durch empirische Motive folgt, sondern nur derjenige, welcher sich nüchternen Muthes dem apriorischen Gebote unterwirft. Die praktische Vernunft soll praktische Einsicht und praktisches Vermögen in sich vereinigen.

Die Mathematik wird mit Recht eine apriorische Wissenschaft genannt, weil sie aus der reinen Anschauung und dem reinen Denken folgt, und von der gesammten Erfahrung unabhängig besteht. Ebenso verhält es sich mit der Wissenschaft des reinen Denkens selbst, mit der formalen Logik. Was die beiden genannten Wissenszweige angeht, so stammen Gegenstand und Gedanken über denselben in ihnen aus ein und derselben Quelle, nämlich aus dem Denkvermögen selbst. Wenn nun Kant das allgemeine Gesetz, welches er an die Spitze der Moral stellt, in dem nämlichen Sinne, in welchem er die rein mathematischen und die rein logischen Satzungen apriorisch nennt, ebenfalls dafür ansieht, so ist er hierin ebenso sehr im Irrthum, wie wenn er von apriorischen Naturgesetzen redet. Das menschliche Handeln, auf das die Moral sich bezieht, ist kein Gegenstand, welcher schon diesseits aller Erfahrung im reinen Denken erzeugt oder gegeben werden könnte. Es giebt nichts Derartiges, wie einen allgemeinen, zunächst auf gar kein Object gerichteten Willen, dessen man sich vor aller thatsächlicher Berührung mit der Aussenwelt und vor allem bestimmteren Wollen etwa bewusst sein könnte, worauf bereits oben [1]) von uns hingewiesen ist. Erst mit den bestimmten Willensrichtungen, die er durch Antriebe von Aussen verschiedenartig erhält, wird der Mensch überhaupt der Möglichkeit zu handeln inne, von der ihm vor derartigen Erfahrungen keine Ahnung in den Sinn kommen kann. Von einer allgemeinen Möglichkeit zu Handlungen kann er a priori gar keine Idee haben, weil er a priori keiner Antriebe sich bewusst sein kann. Wie soll also Jemand schon Gesetze von etwas kennen, wovon er noch keine Vorstellung hat? Gesetze, die sich auf die Bethätigung und das gegenseitige Verfahren der Menschen beziehen sollen, wird man erst dann aufzustellen ver-

[1]) S. oben S. 5 f.

mögend sein, wenn man das Leben selbst allseitig erprobt und der mannigfachen Antriebe, die ein Menschenherz erregen können, theilhaftig geworden ist. Nur alsdann wird der sichtende Verstand erst in der Lage sein, in der Menge der einander widerstreitenden Triebe, der einander abwechselnden und sich drängenden Regungen und Leidenschaften in der Richtung des vorwiegenden Interesses Maass und Ordnung zu stiften und ein für die Gattung allgemein giltiges und verbindliches Gesetz ausfindig zu machen. „Man kann“, sagt Dühring, „die Sprache erst aus der Grammatik meistern, wenn man die Grammatik zuvor der Sprache abgelauscht hat; man kann dem Leben erst mit der Moral entgegentreten, wenn man zuvor die Moral aus den Triebkräften und grundgesetzlichen Charakteren des Lebens gewonnen hat“ [1]).

Das moralische Gesetz befiehlt allerdings unbedingt, weil es sich an den Menschen als Gattungswesen gerichtet hält. Es ist darum nicht selbst bedingungslos concipirt und aus gar keinen Voraussetzungen abstrahirt, sondern es beruht auf allgemein menschlichen Naturanlagen. „Die Wurzeln aller (seiner) Normen sind eben die allgemeinen Grundkräfte des Strebens selbst“ [2]).

Wenn es an Jedermann die nämlichen Anforderungen stellt, so thut es dies mit der gegründeten Voraussetzung, dass er jener im menschlichen Wesen wurzelnden Anlagen ebenfalls theilhaftig, oder, wo nicht in dem erforderlichen Grade, wenigstens fähig ist, diese Bedingung mit der Zeit zu erfüllen. Insofern ist es daher sehr wohl möglich, und thatsächlich verhält es sich regelmässig in den meisten Fällen so, dass die Menschen sich in einer Disposition befinden, die den natürlichen Bedingungen, auf welche die Moral sich stützt, und durch welche die Erfüllung ihrer Gebote allein ermöglicht wird, nicht entspricht, und deswegen, sei es auch, dass sie sich der letzteren völlig bewusst sind, dennoch nicht im Stande sind, ihnen zu gehorsamen. So wenig hängt das sittliche Vermögen mit der blossen Kenntniss der sittlichen Forderung zusammen. Aus der bisherigen Auseinandersetzung geht aber schon hervor, dass diese Kenntniss keineswegs

[1]) S. Dühring, Werth des Lebens S. 171.

[2]) An der nämlichen Stelle.

so allgemein und bei Jedermann anzutreffen sei, wie gewöhnlich angenommen wird. Das sittliche Bewusstsein ist im Grunde ein empirisches. Denn man muss doch mindestens einmal erst in ursprünglicher Weise jene natürlichen Regungen in seinem eigenen Triebleben wirklich erfahren haben, jener lebendigen Antriebe, auf denen die Sitte hauptsächlich beruht, sich bewusst geworden sein, ehe man zum Einsehen der inneren Möglichkeit einer moralischen Handlungsweise und ihrer natürlichen Nothwendigkeit und Berechtigung gelangt. Das Gewissen ist etwas, was keineswegs in Allen und Jeden vorhanden sein, oder wenigstens nicht in gleichem Maasse Jedem eignen braucht, sondern in Vielen aus natürlichen Gründen von grosser Beschränktheit sein kann. Die Moral hat auch ihre geschichtliche Entwickelung gehabt. Sie ist nicht von Anbeginn menschheitlicher Entwickelung eine ausgemachte Sache, sie ist nicht, in ihrer ausgebildeten Gestalt, für das menschliche Bewusstsein von Anfang an etwas Bekanntes und Feststehendes gewesen.

IV.

Mit der Herleitung der angeblichen Freiheit aus dem allgemeinen Moralgesetz würde höchstens ein Grund für die Annahme eines solchen unbedingten Vermögens aufgedeckt, keineswegs aber schon der oben bezeichnete Widerspruch mit dem Gesetz der Causalität gelöst worden sein. Die Lösung, welche hiefür von Kant in der Kritik der reinen Vernunft[1]) aufgestellt worden ist, ist für ebenso wenig gelungen, wie jene Ableitung zu erachten.

Die von ihm eingeführte Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich hat Kant dazu dienen müssen, die von ihm für unentbehrlich gehaltene Freiheit auch gegen Angriffe von jener Seite zu vertheidigen. Nach seiner Ansicht bezieht sich ja unser Denken niemals auf die unabhängig von uns, ausser uns wirklich existirenden Dinge, sondern lediglich und einzig und allein auf blosse Phänomene, d. h. nur auf die Erscheinungen, welche jene in den Formen unserer reinen Anschauung und unseres Denkens darbieten. Auf letztere könne sich immer nur unser Urtheil erstrecken, und wir seien nicht im Stande, zu erkennen, was an sich selbst die Dinge seien. So sei auch der Mensch als Wesen an sich selbst von seiner Erscheinung, wie er vor unserem empirischen Bewusstsein sich ausnimmt, wohl zu unterscheiden. Seine Handlungen seien daher unter einer doppelten Beziehung, einmal in Bezug auf ihn als Erscheinungswesen und sodann im Verhältniss zu seinem eigentlichen Kern als dem Dinge an sich, welches von ihm repräsentirt wird, aufzufassen. Während der Mensch dort im Rahmen der zeitlichen Anschauungsform erscheine, und seine Handlungen als zeitliche Hergänge dem darauf bezüglichen Erklärungsprincip des Verstandes unterworfen seien, müsse man ihn hier, als Ding an sich, für unabhängig von allen derartigen Bestimmungen erkennen und seine Handlungen daher als ursprüngliche, weiter nicht bedingte Productionen betrachten. Kant nimmt an, dass der Mensch in der Erscheinung zum Handeln durchaus determinirt werde, dass seine Handlungen daselbst bestimmten Motiven entsprängen, dass dieselben aber zugleich als Wirkungen des menschlichen Dinges an sich und in dieser Eigenschaft als freie, von äusseren sinnlichen Bedingungen unabhängige Aeusserungen anzusehen seien. Durch diese Wendung glaubt er die moralische Freiheit, zu deren vorläufiger Annahme er auf Grund des allgemeinen Bestehens des Sittengesetzes im menschlichen Bewusstsein sich für berechtigt hielt, vor der Gefahr der Anfechtung gesichert zu haben, welche ihr wegen ihres scheinbar oder offenbar dem Causalitätsgesetz widersprechenden Charakters droht; Kant glaubt diesen Widerstreit dadurch beseitigt zu haben, dass er die Freiheit in ein Gebiet verwiesen, das angeblicher Weise dem Blick des menschlichen Verstandes verschlossen sein soll[1]).

[1]) In der Ausg. von Hartenstein S. 374 ff.

[1]) Man muss sich wohl davor hüten, eine Verwechselung der Kantischen Meinung mit einem Gedanken zu begehen, den ihr Schopenhauer in seiner gekrönten Preisschrift über die Freiheit irrthümlicher Weise untergelegt hat. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, dass sie, zweideutig gehalten, allerdings diesen Sinn nicht ganz ausschliesst, wenn man Kant's in der Kritik der reinen Vernunft nur leicht berührte moralischen Gesichtspunkte dort ausser Acht lässt. Kant will die moralische Freiheit oder Willkür gerettet wissen, ver-

Kant hat sich mit diesen Ausführungen nicht begnügt. Indem er die Sache aber weiter auszuführen gesucht, hat er sich mehrfach mit sich selbst bereits in Widersprüche verwickelt. Kant meint: wenn wir den Charakter eines Menschen, den er als Erscheinungswesen liefere, bis auf den Grund durchschauten oder durchschauen könnten, so würden wir vermögend sein, seine sämmtlichen Handlungen mit Sicherheit voraus zu bestimmen[1]). Dagegen muss nun eingewendet werden, dass dies nach den obigen kantischen Voraussetzungen ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Denn wir müssten bedenken, dass wir es nicht mit einer blossen Erscheinung, sondern auch mit einem Dinge an sich in dem Menschen zu thun hätten, dem Willkür eigen, und dass, wenn uns sein Leben auch bis zum Augenblick völlig durchsichtig und klar sei, wir daraus in Betreff seines künftigen Verhaltens keine sicheren Schlüsse machen könnten, weil jene Willkür, deren Wirkungen ja in die Erscheinungswelt hineinreichen sollen, als unbedingtes und daher unberechenbares Vermögen den Lebensfaden plötzlich in einem anderen Sinne, als bisher, zu lenken vermöchte. — Der Mangel an Uebereinstimmung bei Kant lässt sich ferner an folgendem Beispiel constatiren. Er nennt die Dinge an sich intelligibel, in der Annahme, dass sie nur durch reines Denken direct und nicht erst durch sinnliche Vermittelung, wie bei uns Menschen, erfassbar seien, weswegen sie auch für den Menschen unerkennbar sein sollen. Er legt nun dem intelligiblen

---

möge deren man unbedingt jede Handlung sowohl thun als auch soll lassen können. Die „höhere Ansicht" Schopenhauer's von der Freiheit (vgl. die beid. Grundpr. der Ethik S. 90) befindet sich nicht im Einklang mit dieser Auffassung. Dieselbe sieht das menschliche Ding an sich bei Kant als Substanz an und die Freiheit desselben als Unabhängigkeit von verändernden Einflüssen, also, so zu sagen als Freiheit von Veränderlichkeit. Hierin ist Schopenhauer ganz fatalistisch gesonnen und von einer der Kantischen Absicht offenbar völlig entgegengesetzten Tendenz. Kant's Conception vom intelligiblen Charakter, von dem im Folgenden gehandelt wird, erlaubte freilich sehr wohl die Schopenhauer'sche Wendung. Die letztere erfährt übrigens weiter unten, wo von Schopenhauer ausführlicher die Rede ist, noch eingehendere Besprechung.

[1]) Vergl. Kritik der rein. V. S. 380, 81 und Kritik der prakt. V. S. 103, 104 (Hartenstein, Band V).

menschlichen Dinge einen intelligiblen Charakter bei. Derselbe soll natürlich für unsern menschlichen Verstand unerkennbar sein. Gleichwohl soll er dem empirischen Charakter des Menschen in der Erscheinung, den wir sehr wohl erkennen, entsprechen und gemäss demselben gedacht werden müssen[1]). Vor allen Dingen muss man hier bemerken, dass der intelligible Charakter die intelligible Freiheit, d. h. die Freiheit, die dem Dinge an sich des Menschen eignet, geradezu aufhebt. Aus dem empirischen Charakter nämlich soll mit Nothwendigkeit die Handlung, welche gerade zu erwarten steht, folgen. Nun soll aber, wie gesagt, dem empirischen Charakter der intelligible gemäss sein, und Kant thut sogar selbst diesen Ausspruch: dass „ein anderer intelligibler Charakter einen anderen empirischen gegeben haben würde"[2]). Somit folgt die Handlung mit Nothwendigkeit auch aus dem intelligiblen Charakter, und die intelligible Freiheit schwebt in der Luft. Kant hätte sich mit der Annahme eines empirischen Charakters wenigstens begnügen müssen. Einen intelligiblen anzunehmen hätte er sich hüten sollen. Wenn dem intelligiblen Dinge Freiheit in dem mehrerwähnten Sinne zukommen soll, so darf das Ding an sich keinen bestimmten eigenthümlichen, von anderen seines Gleichen unterschiedenen Charakter haben, sondern es muss, gleich einem Chamäleon, beliebig, bald Dies bald Jenes sein können, woraus die Willkür im Handeln von selbst sich ergeben würde. Wenn die Freiheit ein völlig unbestimmtes Vermögen bedeuten soll, so darf auch das Ding, dem sie gehört, nicht den Charakter der Bestimmtheit tragen. Wenn man ihm einen bestimmten Charakter verleihen wollte, so dürfte es höchstens derjenige der praktischen Vernunft selbst sein können.

Nachdem Kant einmal den Begriff vom Dinge an sich, das für uns durchaus unerkennbar sein soll, wie er ihn fasst, geschaffen hatte, musste es für ihn ein Leichtes sein, das Freiheitsproblem und so manches Andre zu lösen. Es war geholfen, wenn er die Freiheit in jenes angeblich unerkennbare Gebiet versetzte.

---

[1]) Vergl. Krit. der rein. V. S. 375.
[2]) Vergl. Krit. der rein. V. S. 384.

Dann konnte er mit dem Schein des Rechtes den Verstand zur Ruhe verweisen, der nach dem Grunde der Erscheinungen zu fragen nicht unterliess [1]. Das Absurdeste ist dort, wo der Verstand nicht soll hindringen können, möglich. In der That muss man, wie Schopenhauer richtig bemerkt, „wenn man den Versuch wagt, ein liberum arbitrium indifferentiae“ (was doch die Kantische Freiheit sein soll), „sich vorstellig zu machen, bald inne werden, dass dabei recht eigentlich der Verstand stille steht: er hat keine Form so etwas zu denken“ [2].

Indessen hat auch Kant den natürlichen Regungen des Verstandes, der nach der Ursache forscht, nicht gänzlich widerstehen können. Er ist durch dieselben zur Conception des intelligiblen Charakters verleitet worden, von welchem wir gehandelt haben.

In Folge dieser Begriffsconception hat die Kantische Freiheitslehre ein zweideutiges Aussehen erhalten. Man muss gewahr werden, dass sich zwei verschiedene Auffassungen in derselben kreuzen. Das, was Kant beweisen will, ist die Existenz jener Freiheit, die er sich als ein Vermögen, als eine Kraft denkt, willkürlich Wirkungen irgend welcher Art von sich ausgehen zu lassen oder nicht ausgehen zu lassen. Er wird aber nicht darauf aufmerksam, dass seine Ausführungen eine andere Auffassung nahe zu legen geeignet sind, als ob es sich nur um eine Freiheit des intelligiblen Charakters im Sinne der Unabhängigkeit handele. Eine solche aber würde in nichts Anderem bestehen, als dass es in der Natur dieses Charakters läge, unberührt von äusseren Einflüssen, sich selbst gleich von Anfang bis zu Ende, sich im Leben durchzusetzen [3].

[1] S. Krit. der rein. V. S. 384.

[2] S. Grundprobl. der Ethik S. 46.

[3] Schopenhauer, der Nachfolger Kant's, hat sich mehr an den intelligiblen Charakter desselben, als an die intelligible Freiheit im eigentlich Kantischen Sinne gehalten. Jener ist eine dem natürlichen Zuge des Verstandes mehr entsprechende Aufstellung. Die intelligible Freiheit bei Schopenhauer widerspricht demselben nicht. Sie ist aber von der Kantischen, wie schon bemerkt, grundverschieden. Schopenhauer's Freiheit ist rein negativ und bedeutet die Gefeitheit gegen Einwirkungen irgend welcher Art, die Unabhängigkeit von allen meliorirenden oder depravirenden Eindrücken, wenn man will. Die Kantische Freiheit ist in positivem Sinne zu nehmen. Sie soll ein Vermögen bedeuten, das eingreifen kann, wie es ihm beliebt.

Aus Allem, was vorgebracht worden, ist ersichtlich, dass man die Kantische Trennung zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht acceptiren darf, wenn man seinem Verstande nicht Zumuthungen gestellt wissen will, die derselbe als unnatürlichen, ihm auferlegten Zwang erkennen muss. Ohne sich weiter auf eine Kritik jener Unterscheidung einzulassen, könnte man alle derartigen Zumuthungen bloss durch die Erinnerung von sich weisen, dass ja nichts in der Welt zu positiven Annahmen über das Ding an sich berechtigen könne, wenn es ausgemacht sein soll, dass das Ding an sich für uns unerkennbar sei. Ein Vermögen, das schalten und walten könnte, wie die viel erwähnte Freiheit es im Stande sein soll, würde eine so positive Eigenschaft des Dings an sich ausmachen, dass Niemand die Verantwortung auf sich nehmen dürfte, sie demselben beizulegen. Es würde das eine Bekanntschaft mit dem Dinge an sich anzeigen, die doch ausdrücklich geläugnet wird.

Abgesehen hiervon verhält es sich mit den Kantischen Aufstellungen über Erscheinung und Ding an sich keineswegs in Richtigkeit. Es hat wohl Keiner eine treffendere und einschneidendere Kritik an denselben geübt, als gerade Dühring in seiner kritischen Geschichte der Philosophie. Indem Dühring die Unterscheidung des nur Subjectiven von dem Objectiven, was niemals völlig subjectiv werden kann, einräumt, wehrt er doch zugleich jeder falschen Trennung beider Gebiete und zeigt, „wie die beiden Begriffe (Erscheinung und Ding an sich) „von einander unzertrennlich sind; wie man im Kantischen Sinne nicht von Erscheinungen reden könne, wenn man den zugehörigen Beziehungsbegriff von Dingen, die, abgesehen von den Erscheinungen, existiren, fortlassen wolle“ [1]. „Insofern etwas nur durch die Formen der Sinnesauffassung bestimmt ist, heisst es Erscheinung. Die letztere ist nur eine Seite der Dinge, aber nicht etwa noch neben den Dingen als ein Zweites vorhanden“ [2]. „Das an sich Existi-

[1] S. Dühring, Gesch. der Philos. II. A. S. 409.

[2] S. ebendaselbst S. 421.

rende ist das, was jenseit alles Bewusstseins oder mit anderen Worten, als nicht subjectiv vorausgesetzt wird"[1]). Das sind die Dühring'schen Definitionen, welche das Verhältniss beider Theile zu einander klar erkennen lassen. Die Erscheinungen in unserem Bewusstsein sind Erzeugnisse, die den letzten Grund ihrer Entstehung in den Dingen selbst aufzuweisen haben, sind also mit denselben durch eine nothwendige Beziehung eng verknüpft zu denken und stehen ihnen nicht wildfremd gegenüber. Sie sind nicht mit den Dingen an sich identisch, sondern sie entsprechen den Dingen und sind deswegen die Mittel, wodurch wir das, was an dem wirklichen Dasein derselben erkennbar ist, auch erkennen. Es hindert uns mithin nichts, zu sagen, dass unsere empirische Erkenntniss sich wirklich auf die Dinge selbst bezieht. Damit ist nicht gesagt, dass wir die Dinge völlig in Bewusstseinserscheinung oder in Gedanken verwandelt in uns herumtragen, dass die Dinge völlig in unser subjectives Vermögen aufgehen könnten. Eher findet das Umgekehrte statt, dass wir mit unserm Subjectiven völlig in die Dinge aufgehen! Denn „die Intelligenz ist wohl eine Art des Seins, aber nicht umgekehrt das Sein eine Art des Denkens"[2]). In der Aufgabe und dem Begriffe des Denkens und Erkennens wird das auch nie gesucht werden können, dass der objective Gegenstand, auf welchen es sich bezieht, sich vollkommen in es auflösen und in uns übergehen soll. Das Erkennen setzt die Trennung des Erkennenden und Erkannten, das sich Gegenüberstehen beider voraus. „Der Wahrheitsbegriff selbst würde sonst zusammenfallen, der ohne die Trennung des Denkens und des Seins keinen Sinn hat"[3]).

Woher haben wir denn überhaupt eine Idee davon, dass es Dinge an sich in von uns unabhängiger Existenz giebt, wenn nicht durch die Vermittelung unserer Sinne? Es giebt kein Sein, dessen wir uns nicht zunächst durch sinnliche Empfindung bewusst wären. Unseres eigenen Daseins sind wir uns gegenwärtig im

[1]) S. ebendas. S. 409.

[2]) S. Dühring, Natürl. Dial. S. 73. Vergl. hiezu Schopenhauer, Ueber den Willen in d. Nat. S. 39: „Nicht ein Intellect hat die Natur hervorgebracht, sondern die Natur den Intellect."

[3]) S. ebendas. Nat. Dial. S. 73.

unmittelbaren Selbstbewusstsein der Empfindung bewusst. Es giebt kein Object unserer Erkenntniss, das nicht diesen Weg passiren müsste, um in unser Bewusstsein zu gelangen. Object, Gegenstand unseres Denkens sein heisst nichts Anderes, als Grund von Bewusstseinserscheinungen sein[1]). Die höchste Art der letzteren kommt aber nur, nachdem die niedrigste Stufe überschritten ist, zu Stande. Wenn nun unser sinnliches Vermögen dazu gehört, um uns überhaupt das Sein der Dinge zum Bewusstsein zu bringen, warum soll dieser allgemeinste Begriff von den Dingen, nämlich der des Seins, der durch die Sinne vermittelt wird, mehr Giltigkeit haben, als alle übrigen, die wir auf dem nämlichen Wege von ihnen erhalten? Warum soll er allein von ihnen gelten, alle anderen aber nicht? Dass die Dinge sind, erfahren wir auf keinem andern Wege, als das, was sie sind. Daher hat Dühring mit seinem Ausspruche vollkommen Recht, der sich in seiner Abhandlung De tempore, spatio, causalitate findet: „Est a prima ‚rei per se' determinatione, quae a nostra cognitione soluta definitur, prorsus declinare, si principalem cognitionis formam, scilicet objecti ad subjectum relationem serves, atque de ‚re per se,' quasi objectum si, loquaris. Simplicissimis igitur verbis concipere possumus contradictionem, quum definimus: ‚res per se' sic cogitanda est, tamquam non cogitetur; aut: per ‚rem per se' id intelligi debet, quod non intelligitur"[2]).

Wenn die Sache sich also verhält, so hat unsere Erkenntniss wirklich objective Bedeutung. Was daher von unseren Bewusstseinserscheinungen gilt, das gilt dann auch von den Dingen, auf welche sie sich beziehen, denen sie correspondiren. „Das

[1]) S. Dühring, Natürl. Dial. S. 39.

[2]) S. pag. 12; auf Deutsch: „Es heisst von der zuerst aufgestellten Definition des Dinges an sich, durch welche letzteres als von unserer Erkenntniss getrennt und unabhängig hingestellt worden ist, völlig abweichen, wenn man die Hauptform aller Erkenntniss, nämlich die Beziehung des Objectes zu dem Subject in der Definition bewahrt und vom Dinge an sich so spricht, als ob es Object sei. Mit einfachen Worten lässt sich der Widerspruch begreiflich machen, wenn man definirt: das Ding an sich ist so zu denken, als ob es nicht gedacht würde; oder: das Ding an sich ist für dasjenige zu erkennen, was überhaupt nicht erkannt wird."

Widersprechende kann nicht sein“ ist demnach ein Satz, der unbedenklich auf die Dinge selbst gerechte Anwendung finden muss. „Insofern der wirkliche Gegenstand einer begrifflichen Form entspricht, kann er auch nicht Unvereinbarkeiten an sich haben, die schon im blossen Begriffe nicht bestehen können“[1]. Ein Sein, in welchem das Widersprechende möglich wäre, würde nie Gegenstand unseres Denkens, nie Grund von Bewusstseinserscheinungen werden können, würde uns nie zum Bewusstsein kommen können, weil dergleichen für uns undenkbar ist. Ein Sein, welches einmal in unser Bewusstsein eingegangen ist, kann daher niemals Widersprüche an sich tragen.

Wenn also die Vorstellung der Freiheit derjenigen vom Causalzusammenhang alles Geschehens hier in unserm Bewusstsein in Bezug auf menschliche Erscheinungen widerstreitet, und sich nicht damit vereinigen lässt, so existirt diese Unvereinbarkeit auch für den realen Grund jener Erscheinungen, und wir werden sagen müssen, dass Menschen von Fleisch und Blut eines solchen „wunderbaren Vermögens“[2] nicht theilhaftig sein können. Da wir nun schon in voriger Nummer auseinandergesetzt haben, weswegen die Veranlassung, welche Kant für die Annahme einer derartigen Freiheit zu haben glaubte, eine irrige gewesen ist, und sich sonst keine andere dazu findet, so haben wir auch kein Recht, verständigerweise überhaupt so etwas anzunehmen.

V.

Jeder Vernünftige wird eingestehen, dass die von uns bestrittene Freiheitsidee zu den Illusionen gehört, mit denen sich früher und noch jetzt die Mehrzahl der Menschen betrügt. Aber er wird auch eingestehen müssen, dass dieser Verlust gerade nicht einmal zu den überaus schmerzlichen und beklagenswerthen gehört, wenn dergleichen Befreiungen überhaupt zu beklagen sind. Man muss ganz besonders froh darüber sein, dass man dieser verlustig gegangen ist, wenn man sich folgender wenig

[1] S. Dühring, Natürl. Dial. S 21.
[2] S. Schopenhauer, Grundprobl. d. Eth. S. 45.

empfehlenswerther Eigenthümlichkeiten, die ihr eigen sind, erinnert.

Die in Rede stehende Vorstellung zerstört nämlich den letzten und alleinigen Trost[1], der den über ein Vergehen Reue Empfindenden mit sich selbst aussöhnt, über den thatlosen und unfruchtbaren Jammer in Ansehung des Fehltrittes hinweghebt und sowohl zur Ruhe des Gemüths, als auch zur Energie der Besserung gelangen lässt. Die Trostlosigkeit der Reue muss nothwendig ohne Ende sein und unaustilgbar, mit dem Gedächtniss der That sich immer wieder erneuern, wenn die Einbildung, dass man in That und Wahrheit auf spontane Weise aus unbedingtem Vermögen anders und besser hätte handeln können, nicht als eine Täuschung des Augenblicks, worin der Reactionstrieb die Alleinherrschaft in uns führt, erkannt würde. Andererseits hebt auch jene Vorstellung das erfolgreichste Mittel zur Besserung, welches noch im Besitze eines solchergestalt mit sich selbst Unzufriedenen wäre, schlechterdings auf. Wenn das Uebel, welches von demselben beklagt wird, nicht mit Nothwendigkeit aus bestimmten Ursachen sich ergeben soll, aus deren Einsicht bestimmte Anhaltspunkte für das umändernde Einwirken auf den eigenen Charakter sich darbieten würden, so ist eben damit das Richtmaass für die Umgestaltung aufgegeben und für Nichts erklärt. Nur, wenn wir wirklich einsehen, dass wir auf Grund der thatsächlichen Beschaffenheit unserer selbst und der gegebenen Verhältnisse, in deren Bereich wir uns befanden, so verfahren mussten, als wir den Fehltritt begingen, können wir uns über das Ereigniss beruhigt fühlen und einer Verbesserung der Zukunft erst aus voller Kraft entgegenstreben: nur wenn wir uns unsere Schlechtigkeit in ihrer nackten, unverhüllten Thatsächlichkeit vor Augen stellen und ihre Genesis bis in ihre letzten Gründe verfolgen, werden wir eine Handhabe dafür besitzen, in Zukunft besser zu verfahren. Der blosse reagirende Trieb richtet allein an und für sich nicht so viel aus, besonders wenn er von Natur schwächer angelegt ist. Seine Affectionen halten ihre Zeit ein und treten dann wieder in den Hintergrund,

[1] S. Schopenhauer, Grundprobl. d. Eth. S. 60.

woselbst sie verharren, bis sie von Neuem zufällig oder methodisch absichtlich herbeigeführte Erregungen erfahren. Erst, wenn die Einsicht in die Natur des Trieblebens und seiner Behandlung, in die Bedingungen zu Einschränkungen oder Erregungen sich hinzugesellt, wird das ernstere Streben auf nachhaltigere Erfolge rechnen dürfen.

Ferner kann der unbestimmte und unklare Freiheitswahn dazu Veranlassung bieten, dass wir uns thörichten Einbildungen über unsere Fähigkeiten ergeben. Wir können durch ihn ververleitet werden, aus Ehrgeiz oder Neid auf Grund oberflächlicher Erregungen uns in Richtungen der Bethätigung zu verlieren, zu denen wir eigentlich keine ernstlichen Antriebe empfangen haben. Dagegen lernen wir mit fortschreitendem Bewusstsein über unsere natürliche Anlage und unsere Stellung im natürlichen Zusammenhang unserer Umgebung mit uns selbst zufrieden sein und fremder menschlicher Grösse reine von Neid und Ehrgeiz unvermischte Bewunderung zollen.

Wenn wir unsere Kräfte besser zu schätzen gelernt haben, sind wir auch im Stande, ein unabänderliches Geschick besser von den Veränderlichkeiten unserer Lage, die unserer Thatkraft unterliegen, zu unterscheiden und Geduld und Entsagung ohne Klage zu üben. Hier ist es wiederum die Einsicht einer Nothwendigkeit, die Erkenntniss einer Seite unseres Lebens von nothwendigem Charakter, was unserm Gemüth Trost und Ruhe verleiht.

Diejenigen, welche dem Freiheitswahn huldigen, sind fern davon, den Ernst des Lebens einzusehen und recht zu würdigen. Worin besteht denn sonst die Erkenntniss vom Ernst des Lebens, als in dem Bewusstsein von der unumgänglichen Nothwendigkeit der einzelnen Lebensvorgänge auf Grund bestimmter Voraussetzungen, welches zu Wege bringt, dass man aus bestimmten Zuständen her keine besseren Früchte erwartet, als dieselben naturgesetzlicher Weise liefern können, dass man von daher auf keine anderen Consequenzen rechnet, als sie nothwendig ergeben müssen, wenn man die Lage nicht ändert?

VI.

Lichtenberg sagt in seinen philosophischen Bemerkungen: „Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit dass unser Wille frei ist, als dass Alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse. Könnte man also nicht einmal das Argument umkehren und sagen: Unsere Begriffe von Ursache und Wirkung müssen sehr unrichtig sein, weil unser Wille nicht frei sein könnte, wenn sie richtig wären?"[1]) Im Sinne des Autors hat dieser Ausspruch keine tiefere Bedeutung, und der darin wiedergegebene Gedanke für sein Denken auch keine weiteren Folgen gehabt. Es war ein flüchtiger Einfall, der nicht die Kraft hatte, die kritische Aufmerksamkeit dessen, in dem er aufgetaucht war, ernstlich auf den Causalitätsbegriff zu lenken. Gleichwohl ist dieser Begriff einer irrthümlichen Auffassung und Anwendung fähig, deren Wegräumung zwar nicht den von uns verurtheilten Freiheitsbegriff etwa wieder annehmbar erscheinen lässt, was wohl der augenblickliche Gedanke des angeführten Schriftstellers gewesen sein mag, sondern die Conception eines anderen unbedenklich macht, der überhaupt auf jede Existenz in der Welt, von der Wirkungen ausgehen, Anwendung finden muss.

Der Begriff der Ursache ist es nach Schopenhauer und Dühring, durch den wir uns die Veränderungen des gegebenen Daseins als möglich denken[2]). Die Ursache ist der Grund der Veränderungen[3]).

[1]) L.'s Verm. Schr. Gött. 1867, Band I, S. 70.

[2]) Vergl. Schopenhauer Vierf. W. S. 34 f. u. Dühring Curs. der Phil. S. 37: „der genaue Begriff der Causalität ist stets mit dem Hinblick auf eine Veränderung oder Differenz verbunden."

[3]) Das ist mit Nichten, wie es wohl den Anschein haben könnte, eine Tautologie. Es ist nämlich zwischen einem allgemeineren und engeren Begriff hier zu unterscheiden. Der Begriff des Grundes ist in unserm Sinne allgemeinerer Natur und bezieht sich auf jede causa cognoscendi. Die Erkenntnissgründe zerfallen aber in Gründe der Verhältnisse im Raume und in Gründe der Verhältnisse in der Zeit. Zu ersteren gehören namentlich alle apriorischen mathematischen Einsichten, aus denen sich andere ableiten lassen. Den Begriff der Ursache wenden wir auf dieses Gebiet nicht an, wo vielmehr derjenige des Grundes uns allein geläufig ist. Der Begriff der Ursache wird lediglich auf reale Veränderungen in der Zeit bezogen, die wir erst durch Erfahrung kennen lernen.

Zur Conception des Begriffes der Causalität werden wir jedesmal in eigenthümlicher Weise unwillkürlich vermöge einer Triebkraft unseres Denkens, welche zur thatsächlichen, weiter nicht erklärlichen Constitution des menschlichen Verstandes gehört, und in der wir das sogenannte Princip der Causalität zu erkennen haben, genöthigt, sobald wir durch etwas Neues einen beharrlichen Zustand oder den gewöhnlichen Lauf der Dinge unterbrochen sehen. Bei Wahrnehmung jenes Neuen erfahren wir jedesmal in uns einen Zwang, unser Denken von eben demselben zu etwas Anderem überzuleiten, was uns noch unbekannt sein kann, was die Ursache eben von Jenem ist und in Wirklichkeit in ebenso engem und nothwendigem Zusammenhange mit Jenem stehen muss, als von Letzterem unser Gedanke zu ihm selber hineilt. So bringt uns eine menschliche Handlung den Uebergang der handelnden Person aus einem Zustande in einen anderen zum Bewusstsein. Hierbei werden wir unwillkürlich durch den Zug, welcher dem bezeichneten Triebe unseres Verstandes innewohnt, genöthigt, nach der Ursache zu fragen und zu forschen, mit der wir den Vorgang oder, genauer geredet, die neue Lage, in die wir den Handelnden versetzt sehen, nothwendig in Zusammenhang zu bringen haben.

Darf und muss das Princip der Causalität in naturgemässer Weise in Rücksicht auf gegebene Veränderungen unbedenklich zur Anwendung gelangen, so muss dasselbe in Beziehung auf etwas für widersinnig und unnatürlich gelten, was zur selbstverständlichen und unumgänglichen Voraussetzung der Veränderungen überhaupt gehört. Aller Veränderung muss nämlich ein Sein als Substrat zu Grunde liegen, an dem sie sich vollzieht, ein Etwas, was selbst bei aller Veränderung sich selbst gleich beharrt. Der Begriff eines absoluten, sich selbst gleichen, beharrlichen Seins ist eine haltbare Conception unseres Denkens: allein eine absolute Veränderung wäre etwas Undenkbares. Von zweien Existenzen, von denen die eine zur anderen in gar keiner Beziehung stände, etwas absolut Anderes, als dieselbe wäre, kann man nicht sagen, dass eine Veränderung von der einen zur anderen vor sich gegangen sei. Denn die Trennung Beider soll ja eine absolute sein; und die Veränderung drückt ein enges Band der Beziehung aus. Etwas absolut Anderes, Etwas, was von einem zweiten gegebenen Sein absolut verschieden wäre, lässt sich gar nicht denken. Ein solcher Gedanke würde einen unmöglichen Dualismus statuiren, gegen den sich die ganze Verfassung unseres Denkens sträubt. Schon dass ich Beides neben einander denken kann, ist ein Zeichen, dass das Eine nothwendig zum Andern in Beziehung stehen muss. Es ist ganz unmöglich, dass ich mir vorstellen könnte, das Eine von Beiden liege so ausser dem Bereich meiner Erkenntniss, dass ich seine Beziehungen zu dem Andern von Natur gar nicht einsehen könnte. Etwas, was ich als einen besonderen Gegenstand, verschieden von einem andern, mir denken muss, muss ich mir auch in ganz bestimmten Beziehungen zu diesem stehend denken: sonst würde es sich nicht einmal ganz allgemein als Gegenstand meinem Denken darbieten können. Das Denken besteht eben in nichts Anderem, als in einem Beziehen seiner Objecte auf einander, es ist eine Thätigkeit, welche Alles, was ihm gegeben wird, mit einander in Zusammenhang setzt, nicht willkürlich, sondern, wie die Natur des Gegebenen selbst es verlangt; welche Alles, was zum Bewusstsein kommt, zu einer allumfassenden Einheit verbindet. „Insofern, sagt Dühring, alles Denken auf einen einheitlichen Mittelpunkt bezogen wird, ist die Identität des alle Gedanken vermittelnden subjectiven Bandes bereits durch die vereinigende Thätigkeit des Denkens selbst gegeben. Wenn überhaupt ein Denken statthaben soll, so müssen in dem Begriff des einheitlichen Seins alle besonderen Denkbestimmungen übereinkommen. Die Identität des Seins überhaupt in allen besonderen Gedankengestalten steht daher von vornherein fest, d. h. sie braucht nicht erst durch eine besondere Gedankenentwickelung ausgemacht zu werden. Ja sie kann dies nicht einmal, denn sie muss vor dem Anfang aller bestimmten Gedankenerzeugung bereits feststehen“[1]).

Zu der Annahme eines Seins, welches seiner Natur nach zum menschlichen Bewusstsein und Denken niemals in eine Beziehung soll treten können, würde nicht bloss jeglicher Grund fehlen, sondern es würde auch, wie bereits oben ausgeführt

[1]) S. Dühring, Nat. Dial. S. 39 f.

worden [1]), in einer solchen Annahme ein Widerspruch enthalten sein. „Was abgesehen vom Verstande sein könnte und möchte, geht den Verstand und das ihm vorliegende System der Dinge Nichts an“ [2]).

Von den Veränderungen überhaupt in der Welt liesse sich sehr wohl in Gedanken abstrahiren. Es bliebe das beharrliche Substrat, das universelle Dasein, der überhaupt vorhandene Vorrath von Dingen übrig, in und an welchen jene sich vollziehen. Von dem universellen Dasein in seiner beharrlichen elementaren Beschaffenheit, welches als Grundlage der Veränderungen in der Welt anzusehen ist, lässt sich nun aber nicht abstrahiren. Es bliebe das absolute Nichts zurück, dem völlige Gedankenlosigkeit correspondirt. Das einheitliche elementare Dasein bietet sich dem Bewusstsein als einfache Thatsache dar und fordert zur Anerkennung und Bejahung heraus. Das einheitliche elementare Dasein weist nicht über sich selbst hinaus, auf ein anderes zurück, durch das es erklärt sein will, sondern es steht ihm nur der abstracte Gedanke des absoluten Nichts gegenüber, aus dem Nichts folgt. Es ist daher die grösste Thorheit, nach einem Grunde oder einer Ursache des Seins überhaupt zu fragen und das Princip der Causalität auf dasselbe in Anwendung zu bringen, das nur eine nothwendige gegenseitige Beziehung differenter Theile von ihm auf einander ausdrücken kann [3]). „Die Idee einer Deduction des Seins aus blossen Gedanken (aus Erkenntnissgründen) wird von Dühring als „eine kolossale Ungeheuerlichkeit“ bezeichnet [4]). „Wie wunderlich sich die Anfechtungen der im menschlichen Denken unumgänglichen Vorstellung des Seins ausnehmen müssen“, sagt er anderen Ortes, „mag man an einer Ausdrucksweise beurtheilen, die eine Folge der fraglichen Leugnung werden müsste. Man hätte nämlich nicht von einem Sein, sondern nur von einer Hypothese des Seins zu reden, und das unbedingte Nichtsein wäre eine in gleichem Maasse berechtigte Annahme“ [5]).

---

1) S. oben S. 22, 23.

2) S. Dühring, Nat. Dial. S. 120.

3) S. Schopenhauer, Vierf. Wurzel etc. S. 43, 45: „Von der endlosen Kette der Ursachen etc.“ Ebendas. § 24, S. 93.

4) Dühring, Nat. Dial. S. 73.

5) Dühring, Krit. Gesch. der Phil. A. II S. 287.

Wir können das Sein durch unser Denken nicht erschöpfen. „Wie mannigfach wir auch die Denkbestimmungen häufen mögen, es bleibt dennoch am Gegenstande etwas Ungedachtes oder wenigstens nur formal durch den Begriff der realen Quelle der Vorstellungen Gedachtes zurück“ [1]). In allen wissenschaftlichen Untersuchungen werden wir uns immer an der Hand des Causalitätsprincips auf letzte beharrliche, sich selbst gleiche Elemente zurückgeführt finden. Dühring vergleicht die elementaren Thatsachen des Seins mit den Axiomen der apriorischen Wissenschaft, „die auch einer Begründung weder fähig noch bedürftig sind“, und er sagt in Betreff dessen: „so wenig durch die Selbstgewissheit der Einsichten die Wissenschaft', ebenso wenig wird durch die Selbstgenugsamkeit der Thatsachen die Natur beeinträchtigt“ [2]).

Dies ist also der fehlerhafte Gebrauch der Causalitätsvorstellung, welcher darin besteht, dass man letztere auf das Universum in seiner elementaren Existenz oder auch auf dasselbe in seinem ganzen vergangenen und zukünftigen Verlauf, also nicht bloss in seiner gesammten räumlichen, sondern auch zeitlichen Existenz in Anwendung bringt. Allerdings giebt es eine gewisse Nothwendigkeit des gesammten Systems der Dinge, allerdings kann von einer Nothwendigkeit des elementaren Daseins, des Seins in letzter Instanz geredet werden. Der Begriff dieser Nothwendigkeit muss aber selbstverständlich von ganz anderer Art sein, als der, welcher durch das Verhältniss zwischen zwei Gliedern oder Theilen des gesammten Daseins ausgedrückt wird. Letztere Vorstellung liegt zu Grunde, wenn Dühring in seiner Dissertation den Ausspruch thut: Neque tamen necessitatis extat conceptus, nisi comparativus et relativus, ita ut absolutam necessitatem contradictionem in adjecto esse existimem [3]). „Es giebt aber nach Dühring's Meinung wohl eine Nothwendigkeit, die nicht auf der Reihe der Begründungen beruht, sondern selbst

---

1) Dühring, Nat. Dial. S. 73.

2) Vergl. Dühring, Curs. d. Phil. S. 34.

3) De tempore, spatio, causalitate pag. 66; auf Deutsch: „Es giebt nur den Begriff einer comparativen oder relativen Nothwendigkeit, also dass man die absolute Nothwendigkeit für etwas einen Widerspruch in sich Enthaltendes anzusehen hat.“

die Elemente zu diesen Begründungen liefert und in diesem Sinne keine speciellen Voraussetzungen in Gründen oder Ursachen haben kann"[1]. Diese Nothwendigkeit ist jedoch eine Conception, welche auf die Unverrückbarkeit des Gedankens der gegebenen Thatsachen sich gründet. In Rücksicht auf diese Art von Nothwendigkeit kann man wohl von einem „letzten Grunde" reden, „der sich aber auf Etwas, was für die Reihen von Begründungen das allgemeine Gesetz abgiebt, bezieht". „Er ist der Grund, dass es überhaupt eine Verkettung nach Grund und Folge, nach Ursache und Wirkung giebt: er ist, so zu sagen, Grund zweiter Potenz und daher von ganz anderer Art, als die einzelnen Momente, welche in den Reihen der Vorgänge Glied an Glied knüpfen"[2]. Wer sieht nicht, dass dieser letzte Grund oder das allgemeine Gesetz des Daseins eine ganz abstracte Kategorie des Denkens ist, der nichts entspricht, was etwa ausser oder über den Dingen existirt, sondern in Wirklichkeit nur etwas correspondirt, was in den Dingen eben selbst, in dem gegebenen Dasein verkörpert ist.

Es ist nicht die höhere Nothwendigkeit, von der soeben gehandelt worden ist, was die Selbständigkeit oder, was hierunter verstanden wird, die relative Freiheit der einzelnen Glieder des gegebenen Daseins, vornehmlich der Menschen, mit denen wir es ja lediglich hier zu thun haben, vernichtet. Denn im Gegensatz zu dieser Art von Nothwendigkeit giebt es für unser Denken keinerlei positive Möglichkeit. Jene Nothwendigkeit besteht ja, wie gesagt, in weiter nichts, als in der Thatsächlichkeit des gegebenen Daseins. Dieses letztere ist aber auch die einzige Quelle des positiven Inhalts unserer Vorstellungen. Jene Nothwendigkeit besteht also gerade darin, dass wir mit unseren Gedanken über die gegebene Welt in ihrem grundgesetzlichen Charakter nicht hinauskommen, was aber auch Niemand bei gesundem Verstande jemals zu wünschen in den Sinn kommen wird. Vielmehr hat jene ungereimte Uebertragung der Idee von der causalen Nothwendigkeit auf das ganze System der Dinge zu jener fatalistischen Lehre über die menschliche Existenz ge-

[1]) Vergl. Dühring, Curs. d. Phil. S. 35.
[2]) S. Dühring, Nat. Dial. S. 80.

führt, nach welcher die Menschen nichts weiter, als willenlose Instrumente in der Hand eines höheren Wesens sind, das als letzte Ursache alles Seins betrachtet wird. Es wird so von der Selbständigkeit der menschlichen Individualität und ihrer Functionen nichts übrig gelassen, und ein absolutes Abhängigkeitsverhältniss statuirt, auf dessen in sich Widersprechendes schon aufmerksam gemacht worden ist. Der Mensch bildet eine Einheit von Elementarstoffen und Elementarkräften letzter Instanz, vermöge deren er sich als ein selbständiges Glied des Universums betrachten kann und muss. Er bezeichnet in der Reihe der gegebenen Sonderexistenzen ein Wesen von eigenthümlicher Art, wie es nicht zu allen Zeiten auf unserm Planeten existirt hat. Mit seinem ersten Auftreten als vollendete Sonderexistenz von ganz specifischer Beschaffenheit ist eine neue Daseinsform geschaffen, wie ihres Gleichen vordem nicht in die Erscheinung getreten ist. Eine so neue Erscheinung nun auch der Mensch im Vergleich zu dem ihm vorangegangenen Dasein liefert, so kann doch nicht geleugnet werden, dass er die beharrlichen Elemente letzter Instanz irgendwie in sich aufzuweisen haben müsse, dass er aus Elementen bestehen müsse, die vor ihm waren. Gleichwohl lässt sich auch nicht die Neuheit und Ursprünglichkeit der neuen Erscheinungsform in Abrede stellen, die mitten aus dem Kreis der Daseinsformen der bisherigen Entwicklungsstufe mit einem Male, wenn auch nicht ganz unvermittelt, hervorgetaucht ist und daher nicht aus den Gestaltungen jener allein erklärt werden kann, sondern aus einem eigenthümlichen Gestaltungsprincipe folgen muss. Wir können nichts Anderes thun, als die Tendenz zu den eigenthümlichen Gestaltungen, welche die gegebene Wirklichkeit aufzuweisen hat, von Anfang an als treibende Kraft in den Dingen vorauszusetzen. Wir sehen die stufenweise Abfolge der einzelnen Daseinsformen aus einander im Laufe der Zeit wohl ein; aber wir können diese Abfolge selbst im Ganzen in ihrer Thatsächlichkeit nur anerkennen, ohne einen Grund für dieselbe anführen zu können, aber auch ohne das Bewusstsein eines solchen für möglich zu halten. Die menschliche Erkenntniss kann, wie gesagt, nicht umhin, von gegebenen, selbstgenugsamen Voraussetzungen, die von unmittel-

barer Gewissheit sind, auszugehen, seien es nun axiomatische Sätze oder elementare Thatsachen. Die Natur aber, welche nichts neben sich oder über sich hat, producirt als absolut selbstständige Quelle aus sich selbst heraus.

Betrachten wir nun den Menschen in seiner Eigenart, in seiner individuellen Einheit, mit seinen eigenthümlichen Functionen als ein Glied der allgemeinen Natur, von besonderem und ursprünglichem Charakter, wie wir bemerkt haben, so sehen wir deutlich, dass er an der allgemeinen Selbständigkeit participiren und mit allen anderen wirksamen Sonderexistenzen in der Natur der bereits oben angedeuteten elementaren Freiheit sich erfreuen muss. Indem wir dies anerkennen, brauchen wir uns nicht der Einsicht verschliessen, dass ohne seine natürliche Umgebung das menschliche Einzelwesen so gut, wie ein Nichts und auch nichts auszurichten im Stande wäre. Wir brauchen uns nur vergegenwärtigen, was daraus entstehen würde, wenn wir den Menschen uns völlig isolirt, d. h. aus dem Contact und Zusammenhang mit der übrigen Natur herausgerissen und absolut getrennt dächten. Deswegen können wir uns immer also ausdrücken und sagen: die Natur handelt durch uns, wenn wir selbst unsere Geschäfte verrichten. Unsere relative und besondere Selbständigkeit wird dadurch nicht aufgehoben und hiemit auch nicht unsere relative Freiheit, welche nichts Anderes bedeutet. Denn blicken wir auf das, was sich aus unserer natürlichen Wirksamkeit ergiebt, so sind das Wirkungen von so eigenthümlicher Art, wie sie kein anderes wirksames Glied im Reiche der Natur an unserer Statt würde hervorgebracht haben.

Dieser Freiheitsbegriff, der sich also auf die elementare Selbständigkeit des menschlichen Daseins gründet, muss gegen jene fatalistische Vorstellungsweise besonders stark betont und aufrecht erhalten werden, welche den Menschen weiter nichts als ein blosses Geschöpf sein lässt und ihm das Bewusstsein der Ursprünglichkeit seiner Existenz in ihrer elementaren Beschaffenheit und hiemit das echte Lebensgefühl raubt. Das unmittelbare Bewusstsein absoluter Abhängigkeit, dessen der Mensch nach Schleiermacher nicht allein im Leiden, sondern auch im selbstständigen Handeln theilhaftig sein soll, ist eine ungeheuerliche Fiction, bei der sich gar nichts denken lässt. Ein Abhängigkeitsverhältniss kann nur zwischen den Theilen des Universums, also nur relativ stattfinden. Das Universum selbst aber, die Totalität der Dinge, die gesammte Natur oder, wie man es nennen will, ist das absolut Eine und, weil es ausser ihm kein ander Dasein giebt, deswegen nicht sowohl absolut abhängig, was auch die Welt nach Schleiermacher sein soll, sondern vielmehr absolut frei zu nennen. Die Glieder des Ganzen hingegen sind keine absoluten Existenzen. Es giebt keinen Theil desjenigen, was überhaupt als wirklich seiend angenommen wird, der nicht mit dem übrigen Dasein unzertrennlich verknüpft und auf das Engste verwachsen gedacht werden müsste. Ein dem einheitlichen subjectiven Bande, welches im menschlichen Bewusstsein Alles fest umschlingt und zusammenklammert, entsprechender unauflöslicher Zusammenhang muss auch in der objectiven Wirklichkeit existiren. Der Gedanke der Möglichkeit einer absoluten Trennung oder einer absoluten Theilexistenz ist für uns unvollziehbar, worauf bereits oben hingewiesen ist. Ist nun auch alles einzelne Dasein zu einander gehörig und in wechselseitigem Zusammenhang zu denken, so darf doch auch mit der Formel „Alles in Allem“ kein gedankenloses Spiel getrieben werden. In allem Besonderen findet sich allerdings eine allgemeine Beziehung zu allem Uebrigen: dadurch wird aber die relative Isolirung des Besonderen nicht aufgehoben. Es giebt nähere und entferntere Beziehungen der Dinge aufeinander. Die realen Mächte, welche die Dinge mit einander in gewisse Beziehung setzen, sind von eigenthümlicher Art und jede auf ein beschränktes Gebiet angewiesen. Der Schall kommt z. B. nur innerhalb des Luftkreises in Betracht. Denn bekanntlich erstrecken sich die Luftwellen auf den Aether nicht, der nur Licht und Wärme fortpflanzt. Der Bereich des Luftkreises ist gegen den Aether ebenso abgeschlossen, wie etwa der Bereich des flüssigen Elements gegen die Luft. Wenn wir ferner auch sagen müssen, dass es keinen Theil im Weltall giebt, der jemals unabhängig von seiner Umgebung und mittelbar auch von allem Uebrigen befunden werden könnte, so besteht doch unbeschadet dessen auch das umgekehrte Verhältniss, welches eine unmittelbare Abhängigkeit anderer Theile und eine mittelbare überhaupt aller übrigen von jedem einzelnen

Theile des Ganzen ausdrückt. Und sodann ist doch wohl zu bedenken, wessen bereits auch oben Erwähnung gethan ist, dass aus dem Abhängigkeitsverhältniss des Einzelnen von allem Uebrigen, was in der Welt existirt, keineswegs resultirt, dass die Existenz des Einzelnen durch die Beziehungen zu allem Uebrigen erschöpft oder gleichsam verschlungen würde. Sämmtliche besonderen einzelnen Gebilde innerhalb der Natur sind aus Elementen letzter Instanz zusammengesetzt, vermöge deren sie zum ursprünglichen ungeschaffenen Dasein gehören und als selbständige Glieder des Weltalls zu betrachten sind. Insofern können sie auch gewissermaassen als letzte Gründe der Weltgestaltung gelten, welche in eigenthümlicher Weise activ in das Spiel der die kosmische Entwickelung bedeutenden Veränderungen eingreifen. Zu diesem Bewusstsein seiner letzten und höchsten Bedeutung in der Welt, zu diesem Bewusstsein seiner selbst muss sich auch der Mensch erheben. Der Mensch darf sich nicht als ein blosses Geschöpf betrachten. In dem Geschöpf sind Elemente, die nicht geschaffen, sondern von ewiger, unvergänglicher Natur sind. Als einheitliches Gebilde, als individuelle Erscheinung freilich fängt er an und hört er auf zu sein. Aber auch als individuelle Erscheinung ist und existirt er wirklich nur auf elementarer Grundlage. Im unmittelbaren Bewusstsein des Gefühls und der Empfindung ist der Mensch sich in jedem gegenwärtigen Augenblicke niemals einer Abhängigkeit, sondern seines Seins und seiner Selbständigkeit stets eigenthümlich bewusst, und es giebt keine fernere Gedankenentwickelung, welche dieses Bewusstsein in ihm völlig aufzuheben oder völlig aufzulösen vermöchte. In der Gegenwart ist die volle Wirklichkeit gegeben. In der lebendigen Empfindung, im vollen Gefühl des Augenblicks nimmt demnach das menschliche Subject im höchsten Sinne und Maasse in eigenthümlicher Weise unmittelbar bewusst am Dasein Theil. Alle Wendungen, die eine Verzichtleistung des Menschen auf seine soeben gekennzeichnete Selbständigkeit ausdrücken, müssen als fehlerhaft bezeichnet werden. Der Mensch darf sich niemals ganz und gar als blosse Wirkung einer Ursache oder irgend welcher Ursachen ansehen: sein Dasein ist etwas mehr, als eine blosse Wirkung. Dasjenige, worin nach L. Feuerbach die Reli-

giosität besteht, bezeichnet daher auch nicht das höchste Bewusstsein, das der Mensch von sich haben kann. „Die Religiosität ist nach Feuerbach gar nichts Anderes, als die Tugend, kraft welcher der Mensch sich den stolzen Titel eines Autors abspricht, die Werke, die er schafft, selbst die Werke der Feuer- und Webekunst, nicht als Verdienst sich anrechnet, weil er die Anlagen, die Principien zu diesen Kunstfertigkeiten von Natur, aber nicht von sich hat"; oder: „das Wesen der Religion ist das Bewusstsein oder Gefühl, dass ich Mensch, aber nicht die Ursache des Menschen bin, lebe, aber nicht die Ursache des Lebens, sehe, aber nicht die Ursache des Sehens bin" [1]). In dem Bewusstsein, dass ich wirkliche Naturprincipien in mir aufzuweisen habe, die eben ursprünglichen Charakters sind, muss ich mich über alle die Vorstellungen erheben, vermöge deren ich mir meiner natürlichen Abhängigkeit bewusst bin. Denn ich bin mir in ihm des eigensten und innersten Kerns meines Daseins bewusst. Dieses Bewusstsein muss mir sagen, dass ich mich mit allem übrigen Sein mindestens in gleicher Linie befinde. Dieses Bewusstsein berechtigt mich zu einem gewissen stolzen Selbstgefühl. Dieses Bewusstsein liegt unter Anderem auch folgenden Dühringischen Worten zu Grunde: „Der Mensch hat, sobald er zur Würde der auf sich selbst ruhenden Einsicht und des innerlich verstandenen, auf dem Naturgrunde ruhenden, sich selbst klaren Wollens gelangt ist, mit nichts als dem Boden unter sich, der Luft über sich und Seinesgleichen neben sich zu schaffen. Die ihn umgebende Natur, sei sie irdisch oder kosmisch, erregt ihn nach allen Richtungen, aber verbindet ihn nicht, und legt ihm keine moralische oder autoritäre Gesetze auf. Von Seinesgleichen hat er keinen Willen anzunehmen, den er nicht selbst üben könnte, und wo sie ihn verbindlich machen wollen, müssen sie sich auf etwas berufen, was ihnen mit ihm gemeinschaftlich ist" [2]).

VII.

Die Freiheit in dem eben angedeuteten Sinne ist nichts den Menschen etwa vor allen übrigen Existenzen in der Welt be-

[1]) S. L. Feuerbach, Vorlesungen über das Wesen der Religion, Lpz. 1851 S. 406 f.
[2]) S. Dühring, Curs. d. Phil. S. 7.

sonders Auszeichnendes. Er hat sie mit jeder Naturkraft gemein, von welcher eigenthümliche Wirkungen ausgehen. Er hat sie vermöge der natürlichen in ihm angelegten Potenzen mit jenen gemein, auf die, als subjective Gründe letzter Instanz, seine Handlungen zurückzuführen sind. Wir haben bereits oben gesehen, dass die Triebfedern aller menschlichen Praxis in den Trieben gesucht werden müssen, welche mit den Gefühlen im menschlichen Innern wachgerufen werden und zu ursprünglichem Bewusstsein gelangen. Das sind die elementaren Mächte oder Kräfte, die zwar zum allgemeinen und mannigfaltigen Haushalt der Natur gehörig, doch im menschlichen Individuum eine selbständige Sonderexistenz führen und unter gegebenen Bedingungen durch dasselbe zu selbständiger Wirksamkeit gelangen. Dass eine den einzelnen Triebkräften entsprechende eigenthümliche Wirksamkeit zu Stande komme, dazu gehört offenbar das Vorhandensein jener Triebkräfte selbst in erster und letzter Instanz, die allerdings durch anderweitige Ursächlichkeiten erst erregt und ins Spiel gesetzt werden müssen. Mit eintretender Wirksamkeit jener Kräfte werden also gewisse Elemente der menschlichen Natur, um uns so auszudrücken, entfesselt, die vorher gebunden waren. Hieraus ist ersichtlich, dass dieser Freiheitsbegriff, mit dem wir es hier zu thun gehabt haben, eigentlich nichts Anderes bedeutet, als die thatsächliche Losgebundenheit und Unabhängigkeit einfacher Naturagentien von Hemmungen durch entgegenwirkende Mächte. In dieser Bedeutung, wie gesagt, eignet Freiheit jedem Wirkungen von sich ausgehen lassenden Dinge in der Welt, von welcher Beschaffenheit es auch immer sein möge, und der Mensch unterscheidet sich hierin von den übrigen existirenden Wesen in keiner Weise. Ein Freiheitsbegriff, welcher ganz ausschliesslich auf den Menschen Anwendung finden dürfte, müsste sich auf eine denselben von allen übrigen individuellen Erscheinungen in der Welt unterscheidende Wesensbeschaffenheit gründen. In der That zeigen nun auch die menschlichen Verrichtungen sämmtlich einen derartigen Charakter, den sie zwar theilweise mit den ihnen nahe verwandten animalischen Wesen gemein haben, der sie aber wenigstens mit diesen über den Wirkungskreis und die Wirkungs-

art aller sonstigen selbständigen Wesenheiten auf dem Erdboden erhebt, und auf Grund dessen zunächst von einer animalischen Freiheit κατ' ἐξοχὴν geredet werden kann. Das, was Thier und Mensch als ein besonderes Reich von der Gesammtheit der übrigen irdischen Daseinsformen streng und scharf unterscheidet, ist das Bewusstsein, und vermöge der Fähigkeit zum Bewusstsein besitzen die einzelnen Glieder, welche jenes ganze Bereich erfüllen, eine besondere Art der Freiheit, von der im Folgenden die Rede ist.

Wie wir bereits oben im Anfange zu bemerken Gelegenheit hatten, ist der Wille eine Bewusstseinserscheinung, die auf eine Zahl von Triebkräften zurückzuführen ist, welche diesseits der fertigen, durch die Ursachen der besonderen Willenserregung hervorgerufenen Erscheinung im Bewusstlosen oder Nichtbewussten wurzeln. Denkt man sich nun ein des Wollens von Hause aus fähiges Individuum der Organe und hiemit der Fähigkeit des Bewusstseins vollständig beraubt, so wird es bei einem solchen in einer Lage, wo es sonst in unversehrtem Zustande unvermeidlich Willenserregungen erfahren musste, weder zu dergleichen noch zu deren Consequenzen, zu thätigen Willensäusserungen d. h. zu eigentlichen Handlungen jemals kommen können. Es ist in Folge jener Beraubung durchaus handelnsunfähig geworden, ja es hat mit dem Bewusstsein seine Instinkte, die ja auf Empfindungen beruhen, und das Vermögen zu instinktiver Thätigkeit ein für alle Mal verloren. Der Instinkt ist keineswegs eine dem Reich des Unbewussten völlig angehörige Erscheinung. Denn es liegt ihm jedenfalls, in welcher Gestalt er auch auftreten mag, eine Triebempfindung zu Grunde, die dann allerdings unwillkürlich und unbewusst zu einer ihrem Bedürfniss und Zweck entsprechenden Handlung führt. Dadurch unterscheiden sich die instinktiven Vorgänge von den eigentlichen Willensäusserungen und mit Absicht vollzogenen Handlungen. Diesen liegt nämlich ausser der Triebempfindung auch ein deutliches Bewusstsein der zu ihrer Befriedigung dienenden Objecte und der zur Erlangung und Verwendung derselben erforderlichen Mittel zu Grunde. Das Bewusstlose beim Instinkt bezieht sich nur auf die Ausführung der durch ihn verursachten Handlung,

nicht auf den Antrieb zu derselben, der unumgänglich empfunden werden muss. Die Handlungen, deren wir im ersten Kindheitsdasein fähig sind, gehen sämmtlich von Instinkten aus. In diesem Alter wird die Orientirung des Verstandes durch die Functionen jener ersetzt. Selbst jener niedrigsten Fähigkeiten geht ein animales Wesen verlustig, wenn es sein Organ zum Selbstbewusstsein verliert. Der französische Physiologe Flourens hat durch eine Menge gelungener Experimente und genauer Beobachtungen[1]) ausser Zweifel gesetzt, dass bei den Wirbelthieren die Fähigkeit des Bewusstseins an die beiden grossen Hemisphären des Gehirns, als ihr Organ gebunden ist. Flourens hat bekanntlich seine Versuche an Federvieh, Hühnern und Tauben, an wilden Kaninchen, Hunden und Katzen besonders ausgeführt. Er hat ihnen die genannten Theile des Gehirns, welche die obere Partie des Hinterkopfs und den Vorderkopf erfüllen, ausgegraben, ohne den Gesichts- und Gehör-Apparat zu verletzen. Seine Versuche haben gezeigt, dass die Thiere eine solche Operation ziemlich ein ganzes Jahr überleben können[2]). Ja es wird sogar von ihm berichtet, dass manche nach derselben noch ganz vortrefflich gediehen seien[3]). Dasjenige Resultat der mannigfachen an solchergestalt verstümmelten Thieren angestellten Beobachtungen, auf welches es an dieser Stelle allein ankommen kann, wird von dem Entdecker in folgenden Worten mitgetheilt: quelque temps que les animaux survivent à la perte de leurs lobes, (j'en ai vu survivre près d'une année entière), ils restent constamment assoupis, n'usent plus d'aucun de leurs sens, ne goûtent, ne flairent plus ce qu'on leur fait manger, ne mangent plus d'eux-mêmes, ne touchent, c'est-à-dire n'explorent plus, enfin, ne veulent, ne se souviennent et ne jugent plus. Les animaux privés de leurs lobes cérébraux ont donc réellement perdu toutes leurs perceptions, tous leurs instincts, toutes leurs facultés intellectuelles; toutes ces facultés, tous ces instincts,

[1]) Veröffentlicht in den: Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux dans les animaux vertébrés. II. Ed. Par. 1842.

[2]) Vergl. Flourens, Rech. Préf. pag. XVII.

[3]) Vergl. den ausführlichen und höchst interessanten Bericht über das an einer Henne gemachte Experiment. Rech. Cap. III, § 2 pag. 87 ff.

toutes ces perceptions résident donc exlusivement dans ces lobes[1]). Die Thiere büssen mit dem Verlust der genannten Gehirntheile sogar das Gefühl des Hungers und Durstes und damit den Nahrungstrieb ein, so dass sie Hungers sterben würden, wenn man ihnen die Nahrung nicht gewaltsam einflösste. Denn es hilft nichts, dass man sie ihrem Munde nahe bringt: man muss sie bis an die Speiseröhre führen, und alsdann gleitet sie von selbst hinab. Il y a une suite de mouvements voulus, qui conduisent l'aliment jusqu'au pharynx: ce point atteint, le mouvement voulu s'arrête, et le mouvement involontaire commence[2]).

Die Hinweisung Dühring's auf diese Flourens'sche Entdeckung zur Erläuterung dessen, was die den animalischen Wesen eigenthümliche, sogenannte psychologische Freiheit bedeutet, ist durchaus am Orte[3]). Wir lernen aus den genannten Versuchen die Kluft kennen, welche das Bewusstsein zwischen den mit ihm Begabten einerseits und andererseits allen übrigen Wesen zieht. Schon das bloss instinctive Verhalten zeigt einen Grad von Ueberlegenheit vor der dem Thierreich nächstliegenden Daseinsstufe, welche die Pflanzen einnehmen, an. Der Instinct befähigt schon vermöge der ihm zu Grunde liegenden Triebempfindung zu gewissen selbständigen Bewegungen und Verrichtungen, die ohne jene in Wegfall kämen. Des Bewusstseins beraubt, sinkt das Thier, wie sich gezeigt hat, vollständig zum Pflanzendasein herab. Allein die instinctiven Verrichtungen sind auch nur, wie gesagt, unwillkürliche und durch keinen besonderen Bewusstseinsact vermittelte Folgen der empfundenen Antriebe. Eine Stufe höher erhebt das Bewusstsein, sobald das Ziel des in der Triebempfindung enthaltenen Strebens und die Mittel zu seiner Erreichung zur deutlichen Vorstellung gelangen. Dann ist eigentlich erst von Wollen die Rede. Es wird nunmehr in Folge bewusster Selbstbestimmung oder mit Absicht gehandelt: d. h. der Handlung ging im Subject das Bewusstsein derselben voran,

[1]) S. Flourens, Rech. Préf. pag. XVII.

[2]) S. Flourens, Psychologie comparée Par. 1864. Ed. II, pag. 175. Dieselbe Erfahrung hat man auch an Blödsinnigen gemacht, wie z. B. die von Flourens aus Esquirol angeführte Stelle (s. Psych. comp. p. 174) lehrt.

[3]) Vergl. Dühring, Curs. der Phil. S. 184.

und durch dessen Vermittelung ist sie erfolgt. Das aber ist es lediglich, was im Grunde die psychologische Freiheit zu bedeuten hat. Sie besteht nicht sowohl darin, dass im Innern des Individuums die Kraft des vollen Bewusstseins zur Geltung kommt und ihre eigenthümliche Thätigkeit vollzieht, als vielmehr darin, dass das Individuum vermöge jener Kraft einer höheren, die übrigen, wie das Experiment erweist, in Wahrheit weit übertreffenden Wirkungsart fähig ist.

Indessen hiedurch ist die Bedeutung des Bewusstseins für diese höhere Art der Freiheit keineswegs erschöpft. So stände das Bewusstsein doch nur im Dienst der durch äussere Ursachen jedesmal augenblicklich in Erregung versetzten Triebe. Die Bethätigung der höheren Bewusstseinskräfte führt jedoch zu einem lenkenden und modificirenden Einfluss auf die unmittelbaren Aeusserungen der praktischen Triebe. Das ist eine bereits ausgemachte Sache, dass der Verstand aus sich selbst keine praktische Thätigkeit erzeugt. Letztere kann nur aus bestimmten Interessen hervorgehen, und diese werden lediglich durch die im Subject angelegten, verschiedenartigen Triebe an die Hand gegeben. In der Richtung irgend welcher der gegebenen Triebe muss nothwendig gehandelt werden, wann und wo überhaupt gehandelt wird. Davon kann die höhere Kraft des Bewusstseins nicht entbinden. Allein es ist nicht nöthig, dass jedesmal in der Richtung des augenblicklich gegebenen, durch die Empfindung zum Bewusstsein gekommenen Antriebs auch wirklich gehandelt wird. Das Bewusstsein ist ja durchaus kein Vermögen, welches auf die Vorstellung des unmittelbar Gegebenen beschränkt bliebe. Das Bewusstsein kann, allerdings nur auf bestimmte Veranlassungen hin, über die gegebenen Antriebe hinaus zu Vorstellungen, die mit jenen in Zusammenhang stehen und vermittelst derselben zu neuen Antrieben geführt werden. Dadurch, dass bestimmte Veranlassungen zum Handeln den Verstand und das Gedächtniss in einem bewusstseinsfähigen Subject in Bewegung setzen können, dadurch, dass letzteres die näheren Umstände und Folgen einer Handlung, zu der es sich augenblicklich bewogen fühlt, und andere Möglichkeiten zu handeln, in Erwägung und Ueberlegung ziehen kann, wird es von dem sonst unausbleiblichen Zwange, den augenblicklichen, zufälligen Antrieben blind zu gehorchen, in der That entbunden. Im Hinblick auf diese zu solcher Befreiung führende Macht des Bewusstseins muss man eingestehen, dass die Kluft zwischen den bewusstseinsfähigen und dem übrigen Dasein erst recht weit und tief wird.

Mensch und Thier sind vermöge ihrer Bewusstseinsanlage die lebendigen Vertreter der psychologischen Freiheit. Doch behält jener vor diesem hierin bei Weitem den Vorrang. Die denkende Thätigkeit wird in dem Thiere nur auf Grund starker, gegenwärtiger Gefühls- und Empfindungsreize, welche durch Berührung mit der Aussenwelt entstehen, erregt. Die Wiedererzeugung früher empfangener Vorstellungen setzt sich auch nur auf solche Veranlassungen hin bei ihm durch. Mit dem Verschwinden jener auf die angegebene Weise entstandenen sensuellen Erregungen wird das Thier auch vom Zuge der Ideen, die in seinem Innern aufgetaucht sind, verlassen und ist dann wieder in das dumpfe Empfindungsleben versunken, in welchem es sich sonst, abgesehen von lebendigen sinnlichen Regungen befindet. Das Thier ist fortgesetzter, von gegenwärtigen Anschauungen gänzlich gesonderter Ueberlegungen nicht fähig. Und weil seine Intelligenz dieser höheren Spannung nicht fähig ist, kann sie auch unmöglich denjenigen Einfluss auf das Handeln üben, den durch sie der Mensch auf dasselbe übt[1]).

Ein Interesse wird im thierischen Bewusstsein nur vermittelst augenblicklicher, durch äussere Ursachen hervorgerufener Triebempfindungen erzeugt und dauert nur so lange an, als der von aussen herstammende Reiz seine Wirksamkeit äussert. Die Thiere leben ganz dem Gegenwärtigen. Sie leben in keiner Welt von Vorstellungen, die sich auf Vergangenheit und Zukunft beziehen. Sie haben eben zu rein ideeller Betrachtung nicht den Trieb und darum auch nicht die Kraft. Deswegen vermag auch in ihnen die blosse, im Bewusstsein festgehaltene Vorstellung nicht einen praktischen Trieb fortdauernd wach zu erhalten, ein derartiges Interesse für eine entferntere Zukunft zu nähren. Allein die Bewusstseinskräfte des Menschen sind von viel grösserer

---

[1]) Vergl. Schopenh., Vierf. W. § 26, 27.

Energie und von viel grösserer Tragweite. Seine Gedanken werden in die fernste Zukunft getragen. Er kann nicht umhin, die Folgen seiner Handlungen für die Zukunft in Erwägung zu ziehen, den Nutzen verschiedener Handlungsweisen, deren Möglichkeit er sich bewusst ist, den Werth ihrer von einander abweichenden Interessen untereinander zu vergleichen. Es bilden sich aus der Unterscheidung und Vergleichung verschiedener Möglichkeiten Vorstellungen bestimmter Behandlungsweisen für bestimmte Zeit- und Ortsverhältnisse, und diese sind es nun, welche das Interesse nach sich ziehen. Es sind dann nicht mehr bloss Objecte der Aussenwelt, welche unmittelbar oder auf mehr oder weniger directem Wege den Willen ausschliesslich regieren, sondern es sind auch durch die Kraft des Denkens erzeugte Gebilde, wie sie so die Aussenwelt nicht aufzuweisen hat, sondern wie sie nur im Bewusstsein existiren, es sind Ideen, welche nunmehr ebenfalls auf das Wollen einen Einfluss üben. Auf solche Weise kommen die sogenannten ideellen menschlichen Interessen zu Stande.

Dem Menschen liegt nicht bloss die augenblickliche Erhaltung seines Lebens am Herzen, er ist auch auf die Verbesserung desselben bedacht. Er strebt „nach dem dauernd Wohlthätigen, wodurch seiner Natur im Ganzen oder in den Theilen eine Förderung widerfährt“[1]. Aus dieser Tendenz geht im letzten Grunde auch die Moral hervor. Der Mensch hat sich in derselben für sein Verhalten feste Normen und Regeln geschaffen. Die Innehaltung derselben kann nur unter bestimmten Voraussetzungen erfolgen. Denn die Moral enthält nur die Vorstellung einer möglichen besseren Lebensgestaltung, und diese Möglichkeit kann nur auf bestimmten praktischen Fähigkeiten beruhen. Zwar ist die Vorstellung dieser Möglichkeit, verbunden mit dem Interesse ihrer Verwirklichung (das, was man Vernunft zu nennen pflegt), allerdings eine Macht, welche praktische Erfolge erzielen kann. Indessen kommt es da lediglich auf die Stärke des mit ihr verbundenen Interesses und die Stärke der ihm entgegenstehenden Triebe in Rücksicht darauf an, welche der beiderseitigen Tendenzen die Oberhand behält. Auf die durch Uebung

[1]) S. Dühring, Curs. d. Phil. S. 192.

und Gewohnheit verstärkte und gefestigte Macht der Vernunft wird die sogenannte moralische Freiheit sich gründen. Sie bezeichnet dagegen kein unbedingtes Vermögen, welches überall von vornherein vorauszusetzen ist, sondern ihr Besitz wird sich überall durch wirkliche Thatsachen zu beglaubigen haben. Sie ist empirisch und nicht apriorisch.

Die moralische Freiheit ist eine besondere höhere Art der psychologischen. Jede Handlung, die mit vollem Bewusstsein geschieht, heisst im allgemeinen psychologischen Sinne frei. Nur diejenigen aber bekunden die moralische Freiheit, welche speciell dem vom Verstande gebildeten Moralgesetz gemäss mit Bewusstsein erfolgen.

Durch die Kraft seines Bewusstseins wird der Mensch über die gegebene Gestaltung und Zusammensetzung der Dinge hinausgeführt. Es hat das nicht bloss eine ideelle Erhebung über das gegebene Dasein zu neuen Combinationen der Daseinselemente in der Vorstellung zu bedeuten. Eben darum, weil die von uns in der Vorstellung zunächst gebildete, über die Wirklichkeit hinausgreifende Gestalt der Dinge uns für besser gilt, uns mehr behagt, als die gegebene, hat jene Vorstellung, zu welcher das Bedürfniss der eigenen Natur den Menschen hingeführt hat, auch antreibende Kraft für unser praktisches Vermögen, eben darum kann sie auch zu wirklichen Umgestaltungen in der Praxis führen. Darin liegt die höchste und vorzüglichste Bedeutung der menschlichen Freiheit, darin besteht gerade das Hauptinteresse, weswegen uns an ihrem Besitze etwas gelegen ist, dass sie eine Fähigkeit zu selbständiger Veränderung des gegebenen Daseins, sei es nun der äusseren Welt oder der ursprünglichen Disposition der eigenen individuellen Natur repräsentirt[1].

[1]) Rousseau sagt in dem Disc. sur l'origine de l'inég. parmi les hommes (petits chefs-d'oeuvre Paris 1870 pag. 55) über die différence de l'homme et de l'animal: . . . il y a une autre qualité très-spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation; c'est la faculté de se perfectionner, faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu; au lieu qu'un animal est au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce au bout de mille ans ce qu'elle était la première année de ces mille ans.

Die menschliche Freiheit ist kein Begriff, welcher der überall in der Natur anzunehmenden causalen Gesetzmässigkeit widerstreitet, wenn man ihn nur richtig versteht. Wie wir gesehen haben, wird er auf die Fähigkeit zum Bewusstsein zurückgeführt. Es giebt aber keinen Bewusstseinsact, der nicht ursächlich vermittelt wäre. Die Bewusstseinsvorgänge bilden jedoch ein besonderes, streng abgegrenztes Gebiet, und das eigenthümliche Gesetz, welches sie beherrscht, ist von anderer Art, als dasjenige, welches die unbewusste Welt regiert. Die menschlichen Handlungen, welche aus dem Bewusstsein folgen, sind erhaben über die letztere Art von Gesetzmässigkeit, und deshalb heissen sie frei. Das Bewusstsein ist ein Durchgangspunkt, durch welchen der Weg zu ihnen von den ersten Veranlassungen aus führt, und der sie zu Wirkungen von ausgezeichneter Art macht. Die menschliche Freiheit gewinnt aber dadurch erst ihre höchste Bedeutung, dass das Unterscheidungsvermögen des Verstandes für das Zustandekommen der menschlichen Handlungen unter Umständen von grossem Einfluss sein kann. Es zeigt die höchste Stufe der Freiheit an, dass der Mensch zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Handelns zu unterscheiden und selbständig zu wählen im Stande ist und selbstgebildeten Grundsätzen und Regeln im Handeln folgen kann. Hiemit berufen wir uns für die psychologische und moralische Freiheit auf das Nämliche, was wir auch als thatsächlichen Grund der Annahme des im Anfang dieser Abhandlung besprochenen und bestrittenen vulgären Freiheitsbegriffs kennen gelernt haben. Und somit hätte sich jetzt ergeben, dass die bezeichneten Bewusstseinsthatsachen doch wenigstens einem haltbaren Freiheitsbegriff zur Stütze dienen.

Es ist durchaus erklärlich, dass man das Gebiet der Freiheit für gesetzlos ansieht und in diesem Sinne von einer Willkür des menschlichen Handelns redet. Der Begriff der Freiheit hat einen negativen Sinn. Die menschlichen Handlungen heissen darum frei, weil sie einem eigenthümlichen Gesetz folgen, in Folge dessen sie von dem Zwange der Gesetzmässigkeit derjenigen mechanischen Vorgänge unabhängig erscheinen, welche uns im Gebiet des bewusstlosen Daseins begegnen. Die menschlichen Handlungen müssen zwar auch als Wirkungen solcher Art vorgestellt werden, welche keinen jener Gesetzmässigkeit widersprechenden Charakter an sich tragen, die aber auf Grund eines Mechanismus von ganz besonderer, höherer Art erfolgen. Weil die Bezeichnungen Freiheit und Willkür einen Gegensatz zu einer bestimmten Art von Gesetzmässigkeit ausdrücken, dürfen sie doch keineswegs in einem alle causale Gesetzmässigkeit überhaupt ausschliessenden Sinne gefasst und auf das menschliche Handeln bezogen werden. Dieser Irrthum liegt aber, wie oben auseinander gesetzt worden, sehr nahe. Willkürlich wird auch das Spiel der eigentlich sogenannten Ideenassociationen im Gegensatz zu den Operationen des Verstandes genannt. Hier ist die Bezeichnung auf eine niedere Stufe der Gesetzmässigkeit gegenüber einer höheren angewendet. Man muss sich durch den Sprachgebrauch, welcher Willkür und Freiheit mit Regel- und Gesetzlosigkeit überhaupt oft identificirt, nicht beirren lassen. Weil ein Vorgang von einer bestimmten Art der Gesetzlichkeit ausgenommen ist, darum ist er noch keineswegs regel- und gesetzlos.

VIII.

Schopenhauer erkennt die Möglichkeit der im vorigen Paragraphen besprochenen Freiheitsvorstellung mit folgenden Worten an: „Diese relative Freiheit ist es wohl im Grunde, was gebildete, aber nicht tiefdenkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraushabe, verstehen. Dieselbe ist jedoch eine bloss relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloss comparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben oder verringert"[1]. Die Art dieser Aeusserung lässt schon deutlich erblicken, dass Schopenhauer von diesem Freiheitsbegriff nicht viel hält. In der That legt er ihm auch nicht den mindesten praktischen Werth bei. Denn, indem er die Unveränderlichkeit des individuellen menschlichen Charakters behauptet, hebt er das Haupt-

[1]) S. Schopenh., Die beid. Grundpr. der Ethik S. 35 f.

interesse, welches wir überhaupt für jene Vorstellung hegen können, mit einem Schlage auf. Nur wegen der Hoffnung auf eine von uns selbst zu bewirkende Verbesserung unseres Lebens in der Richtung gewisser auf Grund praktischer Erfahrungen erzeugter Vorstellungen kann die Freiheit für uns von hohem Werthe sein. Wird nun dem Menschen die Fähigkeit, etwas gegen diese oder jene Anlage seines ihm angeborenen Naturells in irgend welcher Richtung auszurichten, abgesprochen, so wird damit auch ausdrücklich geleugnet, dass die menschliche Freiheit, was man etwa so nennen könnte, diese Bedeutung habe, und jene Aussicht für thatsächlich grundlos erklärt.

Die Behauptung von der Unveränderlichkeit des Charakters kann einen verschiedenen Sinn haben. Es kann damit ein zwar richtiger, aber leerer Gedanke verbunden, aber es kann dadurch auch eine falsche Meinung ausgedrückt sein. Bei Schopenhauer mischt sich Beides, wie wir sehen werden, der richtige Gedanke und die falsche Meinung. Darum haben seine Ausführungen auch zum Theil die Kraft der Ueberredung. Man muss sich aber wohl hüten, sie in allen Punkten für durchaus zutreffend zu halten.

Ohne Zweifel sind die Handlungen und das Leben des Einzelnen, welche seinen eigenthümlichen, individuellen Charakter ergeben, die nothwendige Folge des ihnen zu Grunde liegenden individuellen Seins. Woraus das einzelne Leben sich entwickelt, daher ist jedenfalls auch der demselben aufgeprägte Charakter zu erklären. Derselbe setzt besondere Anlagen, die dem Einzelnen angeboren sein müssen, voraus. Es ist gar keine Frage, dass die Factoren seiner Erzeugung das Schicksal eines Jeden in gewissem Sinne von vorn herein bestimmen[1]). Das Leben eines jeden menschlichen Individuums hat ein für alle Mal seinen besonderen irreparablen Ausgangspunkt. Die Frucht, welche mit der Geburt in's Leben tritt, trägt den Keim seiner ganzen späteren eigenthümlichen Entwickelung bis zum Tode in sich. Es

[1]) Vergl. Seneca Ep. l. cp. XI: Quaecunque attribuit conditio nascendi et corporis temperatura, cum multum se diuque animus composuerit, haerebunt. Nihil horum vitari potest, non magis quam accersi.

kann nicht bestritten werden, dass Genies und Talente geboren werden; ebenso wenig aber auch, dass Existenzen und Capacitäten ganz gewöhnlicher Art das, was sie vorzustellen haben, von Geburt sind. Es kann keinem Bedenken unterliegen, dass sich Eigenschaften des Geistes und Körpers von Eltern auf Kinder forterben[1]). Darum ist auch „die vorausgehende Fürsorge, die vor der Erzeugung an das Ergebniss denkt, sowohl etwas Plausibles“, als auch niemals zu Vernachlässigendes. „Wird dem Entstehen eines Menschen vorgebeugt, der doch nur ein schlechtes Erzeugniss werden würde, so ist diese Thatsache offenbar ein Vortheil“[2]). „Der philosophischen Betrachtungsart“, sagt Dühring an einer andern Stelle, „kann es nicht schwer fallen, das Recht der ungeborenen Welt auf eine möglichst gute Composition auch innerlich und zwar in der natürlichsten und rationellsten Weise zu begreifen. Vom Standpunkt des noch nicht angetretenen Lebens ist es besser, dass sich eine Existenz gar nicht, als dass sie sich mit disharmonischen, das Leben verleidenden Anlagen einführe[3]).

Weil die Individualität des Einzelnen auf bestimmten, von Geburt an vorhandenen Naturanlagen beruht, und der Eintritt in das Leben mit diesen Anlagen ein einmaliges unabänderliches Factum ist, hält man sich für berechtigt, auch den individuellen Charakter für unveränderlich zu erklären. Denn in welchem Zeitpunkt auch das Leben eines Menschen betrachtet werden

[1]) Dieses Causalverhältniss ist wohl im Allgemeinen als feststehend anzusehen. Die Gesetze der Forterbung im Besonderen sind aber noch unenthüllt und werden auch schwerlich jemals enthüllt werden können. Die von Schopenhauer (die Welt als Wille und Vorst. Band II. Cap. 43) ausgesprochene Meinung, dass der Charakter in seinen Grundzügen vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter erblich sei, ist gewiss nichts, als ein geistreiches Aperçu, welches sich auf wenige vereinzelte Fälle stützt, aber doch schwerlich auf allgemein gesetzliche Bedeutung Anspruch machen dürfte. Sonst müsste gerade das weibliche Geschlecht überhaupt von Anfang an dem männlichen an Intelligenz weit überlegen gewesen sein und sich im Laufe der Geschichte eine dem männlichen überlegene Stellung in der Welt erworben haben, während sich die Thatsachen gerade umgekehrt verhalten.

[2]) S. Dühring, Curs. d. Phil. S. 246.

[3]) S. Dühring, Curs. d. Phil. S. 395, 96.

möge, der momentane Inhalt desselben wird stets durch die ursprüngliche Disposition in letzter Instanz bedingt, von welcher die Entwickelung des Lebens ihren Ausgang genommen hat. Man gebraucht die Wendung, dass der individuelle Charakter des Menschen im Keime schon ursprünglich in dem Neugeborenen vorausgesetzt werden müsse.

Auf solche Art und Weise wird das Wechselspiel, welches den Verlauf des Lebens bezeichnet, zu einer Thatsache von untergeordneter, secundärer Bedeutung gegenüber dem, was zu seiner nothwendigen Voraussetzung gehört, herabgesetzt, und, weil man es sich schon in letzterem enthalten denkt, wohl gar in einen leeren Schein aufgelöst. Das ergiebt eine Auffassung des Lebens, welche ganz der eleatischen Weltvorstellung entspricht. Die Lage, welche der Kosmos in jedem gegenwärtigen Augenblick einnimmt, ist auch nur eine Folge der anfänglichen Disposition, aus der er sich entwickelt. So weit man auch den veränderungsvollen Weltlauf anticipiren möge, er setzt ein veränderungsloses Sein voraus, welches im Anfang vor allen Veränderungen als existirend und bei allen Veränderungen als sich selbst gleich beharrend gedacht werden muss. Diesem sprachen eigentlich die Eleaten, wenn man ihre Aeusserungen, die wir noch besitzen, tiefer durchdringt, alle Realität zu, während sie jene als leeren Schein aus dem Dasein verwiesen. Es liegt der ganzen Auffassung ein ganz richtiger Gedanke zu Grunde. „Das einzig Seiende ist allerdings auch die Kraft zur Hervorbringung von Veränderungen.“ „Die Hauptentscheidung ist aber“, wie Dühring bemerkt[1], „die Beantwortung der Frage, ob das nicht in die Veränderungen eingehende Sein an sich selbst das Hauptinteresse in Anspruch zu nehmen habe, oder ob es nur wie eine abstracte Kategorie fungire. Der ernstliche Realismus wird auf der letzteren Voraussetzung beruhen. Er wird das allgemeine Sein als die höchste Realität anerkennen, aber seine Theilnahme dem specificirten Dasein zuwenden. Der Idealismus wird dagegen das allgemeine Sein als eine besondere jenseit der gemeinen Wirklichkeit liegende und von dieser un-

[1]) S. Dühring, Gesch. der Ph. 2. Aufl. S. 37 ff.

abhängige Realität ins Auge fassen.“ Es erscheint aber doch gar zu träumerisch und oberflächlich, die Realität der Veränderungen, sei es nun in Bezug auf das universelle oder auch das einzelne menschliche Dasein, wie in unserm Fall, zu leugnen. Was im Einzelnen bei aller Veränderung allein unveränderlich beharrt, das sind, wie schon oben erwähnt worden, die Elemente letzter Instanz. Das sind die nicht weiter zerlegbaren Grundbestandtheile des ganzen Weltgebäudes im Allgemeinen und seiner individuellen Gebilde im Besonderen, die sich als einfache Thatsachen von axiomatischer Gewissheit dem Verstande darbieten. Die Thatsache der Veränderungen, welche mit jenen Grundbestandtheilen vor sich gehen, darf aber auch nicht übersehen werden. Thatsächlich zeigt das Universum in verschiedenen Momenten seiner Entwickelung, wie auch das Leben eines einzelnen menschlichen Individuums, ein verschiedenartiges Gepräge. Was im Lauf des allgemeinen Veränderungsspiels beharrt, sind die Elemente, was sich verändert, sind die Formen der Verbindungen und Zusammensetzungen, welche dieselben eingehen. In dem einzelnen individuellen Dasein sind es sogar auch die Grundbestandtheile selbst, welche im Laufe der Zeit wechseln.

Aus den gegebenen Bemerkungen erhellt, dass der auf Dühring's Vorschlag[1]) besser durch den der Composition zu ersetzende Entwickelungsbegriff gewisse Unklarheiten enthält, die wohl zur Conception von der Unveränderlichkeit des Charakters Veranlassung bieten. Es ist allerdings ganz richtig, dass Alles, was zum Charakter des ganzen Lebens eines Menschen gehört, in demjenigen, womit er von Geburt ausgestattet ist, seinen Anknüpfungspunkt hat, der an und für sich nicht abzuändern ist und der ganzen späteren Entwickelung des Menschen die Richtung weist und bestimmte Grenzen setzt. Darum ist doch das noch nicht wirklich im ersten Ansatz des Lebens vorhanden, was die spätere ausgebildete Erscheinung desselben Eigenthümliches aufzuweisen hat. Während der Dauer seines Lebens findet in und an dem menschlichen Individuum nicht nur ein beständiger Wechsel der Elemente statt, sondern es ändert sich

[1]) S. Dühring, Curs. der Philos. S. 127.

auch die Art ihrer Composition, es finden factisch Neubildungen statt, und in der gesammten individuellen Sphäre gewinnen erst mit der Zeit gewisse ursprünglich schon dort vorhandene oder neu hinzutretende Elemente ihre eigenthümliche Bedeutung und Wirksamkeit. Wenn man, das ganze Leben eines Menschen bis zu seinem Abschluss durch den Tod anticipirend, sagt: was dieses Dasein von Anfang bis zu Ende eigenthümlich kennzeichnet, sei eine unabänderliche nothwendige Thatsache, die auf der mit der Geburt gegebenen gesammten Naturanlage des Menschen beruhe, so lässt sich hiegegen nichts einwenden. Nur ist hiemit über die Veränderlichkeit oder Unveränderlichkeit des Charakters nichts ausgemacht. Der ganze Verlauf des Lebens ist zu einer Einheit zusammengefasst, und in dieser Zusammenfassung hat man es dann allerdings mit einer einfachen Thatsache zu thun, deren unumgängliche Nothwendigkeit und Unabänderlichkeit auf Grund der gegebenen realen Vorbedingungen nicht in Abrede gestellt werden kann. Das ist am Ende auch der nicht anzufechtende Bestandtheil der Schopenhauerschen Ausführungen. Es kommt aber darauf an, zu entscheiden, ob jene Einheit ohne Ausnahme in jedem Falle auch in dem Sinne einer übereinstimmenden Haltung des Lebens von seinen ersten Ansätzen an bis zum Tode zu bedeuten habe, so dass gewisse Eigenschaften, die in der Jugend den Menschen charakterisiren, stets auch ihr ganzes Leben hindurch unverändert und schlechterdings unveränderlich die hauptsächlichen unterscheidenden Merkmale seiner Eigenthümlichkeit bleiben, oder ob jene Einheit nur von rein äusserlicher, formaler Bedeutung sei. Hierzu gehört, dass man sich über das, was den Charakter constituirt, näher unterrichte.

IX.

Was man unter individuellem Charakter versteht, bezieht sich auf das eigenthümliche Verhalten des Einzelnen im Leben. Gegen eine übrigens gleiche äussere Umgebung verhalten sich verschiedene menschliche Individuen verschieden. Das beruht jedenfalls auf rein subjectiven Unterschieden der ursprünglichen Anlage. Wir haben oben im Eingange dieser Abhandlung bemerkt, dass die menschlichen Handlungen sich nicht bloss in Betreff ihrer Beziehung auf verschiedene Gegenstände unterscheiden, sondern dass sich auf die nämlichen Objecte auch ein ganz verschiedenartiges Handeln beziehen könne, sowohl seitens ein und derselben Person zu verschiedenen Zeiten, als auch seitens verschiedener Persönlichkeiten zu gleicher Zeit. Bei verschiedenen Individuen bezeichnen diese letzteren Unterschiede den verschiedenen subjectiven Charakter des activen Verhaltens der Einzelnen. Ist, wie oben gesagt wurde, die Verschiedenartigkeit des praktischen Verhaltens auf die verschiedenartigen Triebe des menschlichen Innern zurückzuführen und in Verbindung mit diesen auf die Anlage zur Verstandesfunction, so weisen die Unterschiede des passiven Verhaltens auf die mannigfachen Gefühle und deren besondere Anlagen im Grunde des Subjects hin und ergeben den verschiedenartigen subjectiven Charakter des passiven Verhaltens bei den einzelnen Individuen. Dass sich die einzelnen Menschen, wiewohl sie ein und derselben Gattung angehören, dennoch unter gleichen Umständen von Hause aus zu ihrer Umgebung verschiedenartig verhalten, das ist aber lediglich aus dem Grunde zu erklären, dass der Grad der Erregbarkeit der einzelnen Gefühle und der mit ihnen verbundenen Triebe, sowie die Grösse der Verstandesfähigkeit in ihrer ursprünglichen Anlage unter den verschiedenen Individuen mannigfach differirt.

Wir haben hier eine ganze Mannigfaltigkeit elementarer Ursachen, welche in ihrer ursprünglichen Angelegtheit im menschlichen Individuum das Naturell desselben vorstellen und den sich im Laufe des Lebens manifestirenden Charakter desselben im letzten Grunde constituiren. Sie sind von höchst verschiedener, ja einander entgegengesetzter und sich gegenseitig zerstörender Natur und kommen keineswegs alle auf ein Mal von Anfang an zur Geltung, sondern gelangen mit der Zeit auf bestimmte durch äussere Motive gegebene Veranlassungen hin erst zur Wirksamkeit. Der bis zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Lebens gegebene individuelle Charakter eines Menschen braucht sich daher mit dem Naturell durchaus noch nicht völlig zu decken, und die Uebereinstimmung seines Charakters in gewissen ihn markirenden Eigenschaften während der ganzen Lebensdauer ist dadurch noch

keineswegs gewährleistet. Es können bis dahin noch nicht zur Geltung gekommene Gefühle und Triebe nachträglich in ursprünglicher Weise erregt werden, die dem ganzen Leben eine neue Richtung und einen von dem bisherigen völlig abweichenden Charakter verleihen. Die den individuellen Charakter ausdrückenden Eigenschaften werden durch gewisse Eigenthümlichkeiten des Gefühls- und Trieblebens repräsentirt, und die Gestaltung des letzteren ist bestimmten Bedingungen seiner Erregung unterworfen, hängt von dem Einfluss seiner Umgebung ab. Es ist nicht anders möglich, als dass erhebliche Veränderungen der Lage auch erhebliche Umgestaltungen des Charakters zur Folge haben werden. Wenn der Charakter eines Menschen von vorn herein, aus seinen anfänglichen Lebensäusserungen schon feststände, so würde man im Stande sein, danach mit Sicherheit seine Handlungsweise in bestimmten voraussichtlichen Lagen vorher zu bestimmen. Schopenhauer gesteht selbst ein, dass das nicht angeht. Denn er sagt: „Endlich kann Keiner wissen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach besonderer Probe ist er des Anderen und erst dann auch seiner selbst gewiss“[1]). Es können in einem Menschen gewisse Seiten des Gemüthes, gewisse Fähigkeiten in einem bestimmten Zeitpunkt noch gar nicht entwickelt sein, was erst der Zukunft vorbehalten bleibt. Mit ihrer Entwickelung treten dann mit einem Male neue Elemente ihres Naturells hervor, die den früheren Charakter ihres Lebens stark modificiren, wo nicht gar völlig umkehren. Man wird sagen, da ist vor jener besonderen Entwickelung der Charakter noch nicht vollständig gegeben gewesen. Ganz gewiss, aber wo bleibt da die Uebereinstimmung desselben während der ganzen Lebenszeit, die doch von Schopenhauer[2]) behauptet wird, wenn er sagt: „der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst oder der dem Zufall unterworfenen Umstände, sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Grossen sein

[1]) Schopenhauer, Grundprobl. der Ethik S. 49.
[2]) Schopenhauer, Grundprobl. der Ethik S. 53.

wird. Daher legen bei der allergleichsten Erziehung und Umgebung zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter auf's Deutlichste an den Tag: es ist derselbe, den sie als Greise tragen werden‘. Diese Aeusserungen ergeben einen offenkundigen Widerspruch Schopenhauer's mit sich selbst. Und das ist auch sehr natürlich. Schopenhauer bestreitet die Möglichkeit einer Veränderung des individuellen Charakters, weil er denselben in Bezug auf das ganze Leben fälschlich als von Anfang an fertig gegeben voraussetzt, während wir ihn als ein Product zu erkennen haben, welches nur allmählich von verschiedenen Factoren stückweise hervorgebracht wird. Schopenhauer setzt aber deswegen den Charakter als schon fertig im Naturell gegeben voraus, weil er einen unzutreffenden Begriff überhaupt von der Einheit der individuellen menschlichen Erscheinung hegt. Die Einheit des Individuums und die Einheit seiner ganzen Anlage gilt ihm offenbar als unzertrennbare Substanz. Er legt der individuellen Einheit des menschlichen Wesens einen Charakter bei, welchen nur die einfachen Elemente des universellen Daseins von letzter Instanz besitzen. Der Charakter der Einfachheit in diesem Sinne kommt jedoch der menschlichen Individualität nicht zu. Das individuelle menschliche Wesen bildet allerdings eine Einheit, aber eine Einheit der Zusammensetzung. Es ist ein aus einer Mannigfaltigkeit von Elementen einfacher Art componirtes Gebilde. Das Naturell, welches die subjective Grundlage des Charakters bezeichnet, ist aus Elementen der genannten Art zusammengesetzt, die nur insofern eine Einheit bilden, als sie in einem und demselben menschlichen Individuum vereinigt sind. Sie kommen aber nur einzeln und besonders, wenn die Bedingungen ihrer Wirksamkeit gegeben sind, zur Geltung. Die Möglichkeit eines Wechsels des subjectiven Charakters des bewussten Lebens ist daher von vorn herein ganz plausibel und nichts weniger, als unbegreiflich. Schon dass wir es in der realen subjectiven Grundlage des menschlichen Charakters mit einem Compositionsgebilde zu thun haben, ist ein unzweideutiges Zeichen für die Veränderlichkeit jenes. Denn es giebt keine besondere Compositionsform im Reiche der Natur, welche absolut beständig wäre.

Die Schopenhauer'sche Charakterauffassung gehört daher auch

zu den „ungelenkigen und plumpen Vorstellungen von menschlichen Charakteren, die nichts als falsche Einheitsconceptionen sind“, von denen Dühring in seiner natürlichen Dialektik[1]) handelt, und ist ein würdiges Seitenstück zu der oben im Anfange besprochenen Freiheitsidee, bei welcher wir auch eine falsche Vorstellung von der Einheit des menschlichen Willens zu Grunde liegend fanden[2]). Dühring bemerkt an der genannten Stelle über die metaphysische Verunstaltung des Charakterbegriffs Folgendes: „Zuerst sollte eine metaphysische Wesenheit“ (sc. der constante unveränderliche Charakter) „uns zur Erkenntniss der (Lebens-) Erscheinungen verhelfen; nun aber sind die Erscheinungen zum Maass des metaphysischen Begriffs geworden, der sich durch diesen Process in eine empirische Hypothese verwandelt hat. Anstatt eine bestimmte Art der Einheit von vornherein vorauszusetzen, schliesst man auf eine solche erst aus den gegebenen Thatsachen und legt daher in den Einheitsbegriff nichts hinein, wozu man nicht durch die Erfahrung berechtigt ist[3]).

Die Schopenhauer'sche Auffassung hebt den Begriff der Möglichkeit geradezu auf. Deswegen hat für ihn auch die psychologische Freiheit keinen Werth, deswegen erklärt er die Reue für nutzlos[4]). Wenn in den Eigenschaften und in der Art des Verhaltens, welche das Kind offenbart, sich schon der Charakter ausdrücken soll, welcher es sein ganzes Leben hindurch nicht verlassen wird, so ist hiemit jede Vorstellung einer anderen ihm möglichen Daseinsweise, jedes Bewusstsein eines nach anderer Richtung, als das bisherige Verhalten bezeichnet, weisenden subjectiven Antriebs, welches im Menschen auftauchen mag, von vorn herein zur Illusion gestempelt. Nach Schopenhauer scheint es kein Mittel zu geben, diese Illusion jemals zu beseitigen. Schade, dass er keinen Zeitpunkt des Lebens anzugeben weiss, in welchem der sogenannte Charakter, den der Mensch sein ganzes Leben hindurch bewahren soll, zur Vollendung gereift, in seiner alle Gedanken an andere Möglichkeiten ausschliessenden

[1]) S. 187 f.
[2]) S. oben S. 11.
[3]) Dühring, Nat. Dial. S. 187.
[4]) Schopenhauer, Grundpr. d. Eth. S. 51 unten.

Abgeschlossenheit dem Subject zum Bewusstsein zu gelangen pflegt. Im Augenblick der Geburt scheint man wenigstens noch zu allen Hoffnungen und zur Annahme einer unbeschränkten Zahl von Möglichkeiten berechtigt. Hernach aber müsste es doch der Schopenhauer'schen Vorstellungsweise gemäss sehr frühzeitig einen Moment geben, wo bei genauer Beobachtung der Gedanke an andere Möglichkeiten ausgeschlossen erscheinen müsste, wo der Mensch in gewissen unverrückbaren und unveränderbaren Anlagen seiner Natur sich einer im Grunde seiner Subjectivität angelegten Fatalität bewusst werden müsste, die jede Hoffnung einer möglichen Umgestaltung seiner bisherigen Beschaffenheit in ihm zu nichte machte. So beschaffen müsste die Nothwendigkeit sein, dadurch ich mir die Möglichkeit einer anderen Daseinsweise, zu welcher ich vielleicht in einem bestimmten Antriebe mir der realen subjectiven Voraussetzung bewusst wäre, ausgeschlossen denken könnte. Denn der allgemeine Gedanke von der Nothwendigkeit alles Geschehens hebt a priori im menschlichen Bewusstsein den anderen von Möglichkeiten bestimmter Art, zu der die Voraussetzungen in Wirklichkeit gegeben sind, niemals auf. Die blosse Vorstellung, dass Alles, was meinerseits geschehen wird, mit unausbleiblicher Nothwendigkeit aus der jeweiligen Disposition meiner Natur folgt, ist eine leere Anticipation, die keinen ernstlich Wollenden sich seiner guten Vorsätze zu begeben bewegen wird. Die Entscheidung einer im Bewusstsein sich vollziehenden Wahl erfolgt auch auf Grund der gegebenen realen Voraussetzungen unausbleiblich so, wie sie geschieht. Aber so etwas, wie eine solche Entscheidung, würde gar nicht statthaben, wenn nicht durch Vermittelung des Bewusstseins der verschiedenen Möglichkeiten, zwischen welchen die Wahl geschwankt hat. „Das Urtheil, welches stillschweigend in jenem Möglichkeitsbegriffe eingeschlossen ist“, sagt Dühring[1]), „soll sich ja gar nicht auf die äusseren Bedingungen, sondern einzig und allein auf die allgemeine und unveräusserliche Form in der Entstehung aller Entschlüsse beziehen.“

[1]) Natürl. Dialektik S. 189.

X.

Flourens, von welchem oben die Rede war, führt in seiner Psychologie comparée[1]) eine Bemerkung des Akademikers Pariset an, worin die Meinung geäussert wird, dass sich hauptsächlich in den Idioten die ursprünglichen Anlagen, welche die Grundzüge des Charakters ergeben, kund thun. Là, heisst es dort, elles ne sont point masquées par les suggestions de l'esprit. La nullité de l'intelligence les met dans tout leur relief. Es darf nun hieraus allerdings nicht gefolgert werden, als ob zur Bildung des eigentlichen Charakters die Intelligenz gar nichts beitrüge. Im Gegentheil, ihre Wirksamkeit ist für die Charakterbildung von hervorragender Bedeutung und Schopenhauer's Sonderung zwischen Charakter und Intelligenz[2]), als ob diese an jenem gar keinen Antheil hätte, muss für durchaus unstatthaft erklärt werden. Allein das bewusste Leben ruht überall auf sensueller Grundlage, und jedenfalls wird eine eigenthümliche Anlage der ganzen sinnlichen Sphäre zur Grundvorauss der individuellen Charaktereigenthümlichkeit gehören. Die Intelligenz, als ein den Charakter bildendes Element der ursprünglichen Naturanlage steht entweder im Dienst der Triebe und Leidenschaften und ist den auf sinnlicher Grundlage ruhenden Stimmungen des Gemüths untergeordnet oder sie fungirt als ein diese Factoren der Charakterbildung beherrschendes und durch seinen Einfluss modificirendes Princip. Uns ist nun die ursprüngliche Naturanlage der individuellen menschlichen Erscheinung nicht anders, als aus dem thatsächlichen Charakter, den die letztere im Leben offenbart, bekannt. Die ursprüngliche Gestaltung der Trieb- und Empfindungsanlagen wird daher nur da am deutlichsten zu Tage treten, wo der Verstand mit seiner modificirenden Thätigkeit, so viel wie möglich, zurücktritt oder in Abzug kommt. Die angeführte Bemerkung des Franzosen enthält daher wirklich etwas Wahres. Es ist aber nicht gerade nöthig, um zur Vorstellung der elementarsten Charakterbildungen

[1]) S. 36.
[2]) S. oben S. 49 die Anm.

zu gelangen, zu jenen abnormen Erscheinungen die Zuflucht zu nehmen. Es gewährt den tiefsten und sichersten Einblick in die Sache, zu diesem Zweck den Charakter der Thiere in Erwägung zu ziehen, bei denen ja ebenfalls der Verstand eine der Sinnlichkeit untergeordnete Rolle spielt. Die Thiercharaktere müssen noch viel deutlicher und sicherer die ursprüngliche individuelle Anlage des trieb- und sinnenförmigen Daseins erkennen lassen, als die rohesten Wilden unter den Menschen, und können deswegen zur Erklärung der complicirteren menschlichen Erscheinungen dienen, deren Bewusstsein sich ja auf dieselbe sinnliche Grundlage, wie das thierische, gründet.

Vorherrschende Neigungen und Gemüthsstimmungen sind es, was das Fundament des Charakters der einzelnen Thierarten bildet. Die Elemente des Bewusstseins, welche besonders häufig und gewöhnlich in den Individuen einer bestimmten Thiergattung auftauchen, verleihen zu der besonderen äusseren Gestalt, die sie von anderen Thierarten unterscheidet, auch ihrem bewussten Leben einen eigenthümlichen Typus. Sie sind meist, aber nicht bloss auf Selbsterhaltung gerichtet. Unverkennbar treten diese auf der Sinnlichkeit beruhenden Merkmale des Charakters in den einzelnen Thiergattungen hervor, am Unverkennbarsten in denjenigen Thierklassen, die am freiesten und ungehindertsten „den gewaltigen Lüsten ihrer Brust“ fröhnen können und zur Befriedigung derselben am wenigsten der Hülfe des Verstandes bedürfen. Die Gefrässigkeit des Wolfes, die Mordlust des Löwen sind in dieser Beziehung hervorragende Charaktertypen. Andere Thierklassen, die sich nicht so sehr auf ihre Stärke verlassen können, in denen aber die Begierde ebenso stark, wie in jenen ist, die deswegen in der Concurrenz mit den Stärkeren den Anfechtungen derselben ausgesetzt sind und mit grösseren Schwierigkeiten ihrer Lebenserhaltung zu kämpfen haben, verrathen einen Charakter, in welchem sich die Begierde mit dem in ihren Dienst gezogenen Verstande combinirt. Die List des Fuchses und die Falschheit der Katze sind hiefür die treffendsten Beispiele. Bei anderen schwächeren Thieren, die nicht sowohl von feindseliger Verfolgung Anderer ihres Geschlechts leben, als vielmehr den Angriffen von Anderen ausgesetzt sind,

combinirt sich die Furcht mit dem Verstande. Sie tragen, wie z. B. das vom Jäger verfolgte Wild, den Charakter der Furchtsamkeit, dabei aber auch der Klugheit, den sie in den von ihnen zur Sicherung ihres friedlichen Lebens genommenen Massregeln an den Tag legen. Unter ihnen, die in Gesellschaft Ihresgleichen leben, zeigen sich auch die meisten Symptome gegenseitigen Wohlwollens. Alle diese Charakterzüge finden sich bei den Menschen ebenso gut, wie bei den Thieren, und sind bei jenen nicht anders zu erklären, als wie bei diesen.

Weil der thierische Charakter ein überwiegend sinnenmässiger ist, so befindet er sich auch in starker Abhängigkeit von dem Einfluss der äusseren Umgebung, mit der ja das Sinnenleben unzertrennlich verwachsen ist. Eine erhebliche Aenderung der Lage ruft auch eine bdeutende Umgestaltung des Charakters in verhältnissmässig kurzer Zeit beim Thiere hervor. Es ist gleich, ob die Natur selbst oder der Mensch diesen Einfluss auf das Thierreich ausübt. Die wilden, ungezügelten Triebe und Sitten des Thiergeschlechts werden durch die Zucht des Menschen gebändigt und gesänftigt. Andererseits wird durch die Veränderung der Lage thatsächlich ganz von selbst in manchen Thieren die Entfaltung einer bisher unentwickelten Naturanlage herbeigeführt, die denn hiemit auch zugleich den bisherigen Charakter aufhebt. G. Leroy sagt von den Füchsen: Ignorants, grossiers et presque imbécilles dans les lieux où l'on ne leur fait pas une guerre ouverte, ils deviennent habiles, pénétrants et rusés lorsque la crainte de la douleur ou de la mort est présentée sous mille formes [1]).

Ist in dieser Beziehung das Thier lediglich äusseren Einwirkungen unterworfen, so gestaltet sich die Sache bei dem Menschen anders. Jener Einfluss kann zwar auch auf ihn von Aussen durch Andere Seinesgleichen oder durch die Macht der Verhältnisse geübt werden, namentlich so lange er sich noch auf einer unteren Stufe der Entwickelung befindet, wie die Unerwachsenen und die Wilden. Jedoch befähigt die höhere Kraft

[1]) S. G. Leroy, Lettres philosophiques sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux. Paris 1802, pag. 33.

der Intelligenz den Menschen sowohl zu selbständigen partiellen Umgestaltungen seines ihm angeborenen Naturells, als auch setzt sie ihn umgekehrt in den Stand, den verändernden Einwirkungen von Aussen die Stirn zu bieten und den bisherigen Charakter zu bewahren. Der thierische Verstand ist eines Vermögens baar, das der menschliche besitzt. Der thierische Verstand ist der Abstractionen nicht fähig und kann sich daher zu keinen allgemeinen, die Einzelheiten des Daseins umfassenden Vorstellungen und Begriffen erheben so, wie der menschliche. Er operirt nur mit Einzel-Vorstellungen, die ihm gerade augenblicklich die sinnliche Anschauung liefert. Das Thier erinnert sich vergangener Zustände, in denen es sich ehemals befunden, höchstens wenn es sich wieder darein versetzt findet. Es urtheilt und schliesst nur so lange, als seine Sinnlichkeit starken Reizen und Antrieben von Aussen unterliegt und im Anschluss an die durch dieselben in ihm wachgerufenen Vorstellungen. Sein Denken ist von den momentanen Regungen seiner Triebe und Leidenschaften abhängig und denselben dienstbar. Der menschliche Verstand hingegen ist, wie schon oben angeführt, einer weit umfassenderen Wirksamkeit fähig. Er vermag sich über die momentan gegebenen Anschauungen und die unmittelbar mit denselben verknüpften Einzelvorstellungen hinaus zu allgemeinen Begriffen und Ideen zu erheben, die von ihm gebildet, nur in ihm existiren, sich in ihm reproduciren und eine Rückwirkung auf sein Triebvermögen auszuüben im Stande sind. Das menschliche Bewusstsein braucht nicht an den vereinzelten Interessen haften, die durch die jedesmal auf äussere Veranlassung hin gegenwärtig in ihm erregten Triebe vertreten werden. Es kann die gesammten menschlichen Interessen, welche durch die mannigfaltigen Triebe des menschlichen Innern repräsentirt werden, die ihm aus Erfahrung bekannt sein müssen, auf ihre gemeinsame Tendenz, nämlich die Selbsterhaltung, mit einander vergleichen und, da sie von einander widersprechender Natur sind, dadurch eine gesetzmässige Ordnung unter ihnen stiften, dass er für bestimmte Lagen diesen, für andere jenen den Vorzug ertheilt. Das so vom Menschen in seiner Vorstellung nach den Principien des Verstandes, aber auf Grund und der Natur der in ihm angelegten praktischen

Potenzen gemäss entworfene Bild einer eigenthümlichen Daseinsweise kann, wie schon oben [1]) ausgesprochen ist, in dem nämlichen Causalverhältniss zu seinem Willen stehen, wie die dem Subject gegenüberstehende äussere objective Welt. Mit den aus letzterer stammenden Willensantrieben wird der Einfluss jener ideellen Welt da am erfolgreichsten concurriren, wo diese das menschliche Subject durch selbständiges Denken aus einem natürlichen Bedürfniss in sich geschaffen hat. Er wird im Gegensatz zu den nämlichen Antrieben da am geringfügigsten ausfallen, wo dem Menschen die praktischen Ideen durch die Mittheilung Anderer wesentlich als etwas Fremdes zum Bewusstsein gekommen sind. Denn dort ist das lebendige Interesse für sie selbstverständlich vorhanden. Hier dagegen kann die überlieferte Vorstellung einer besseren Lebensweise nur so weit etwas ausrichten, als die natürlichen Regungen derjenigen Potenzen, auf die sie sich gründet, mit ihr zufällig übereinkommen. Wenn aber erst einmal das Interesse für jene ideelle Lebensgestaltung, worunter wir nichts Anderes als die moralische Gesinnung zu verstehen haben, im menschlichen Busen erwacht ist und Wurzel gefasst hat, da ist hiermit zugleich auch schon ein umbildender Einfluss auf die ursprünglich mit der Geburt gegebene Triebformation durch die Macht der selbstgebildeten Ideen gewonnen. Die durch letztere beeinflussten natürlichen praktischen Fähigkeiten, die an sie gewöhnten Triebe repräsentiren die besonderen Eigenschaften eines moralischen Charakters, welche man Tugenden nennt, und die sich auch, wie die primitiv-naturwüchsigen Eigenschaften, von Geschlecht auf Geschlecht vererben können. Die Macht der in Betreff des inne zu haltenden Verhaltens selbstgebildeten Vorstellungen, die Macht der praktischen Grundsätze ist es auch unleugbar, was das Leben eines Menschen vor jenen Schwankungen bewahren kann, denen es sonst, wo sie fehlt, in Folge der veränderten Einflüsse der Umgebung unausbleiblich anheimgegeben ist; sie ist es, was dem Leben eines Menschen bei allen Veränderungen der ihn umgebenden Verhältnisse einen festen, sich selbst gleichen Charakter verleiht. Das ist es, was

[1]) S. oben S. 44.

man im engeren, aber auch im edelsten Sinne Charakter nennt; im Gegensatz hiezu heissen die schwankenden, grundsatzlosen Geister charakterlos. Es ist aber nicht nöthig, dass der Charakter im engeren Sinne sich auf eigentlich moralische Grundsätze gründet; er kann auch von unmoralischen ebenso gut ausgehen, oder er kann auf angeborenen, vorherrschenden naturwüchsigen Neigungen beruhen.

XI.

Die Schwierigkeit und Seltenheit selbständiger Charakterbildung ist nicht zu verkennen. Es ist eine thörichte Ansicht und Forderung, dass der Mensch Alles über sich vermögen soll, wie es ein thörichter Wahn wäre, dass der Mensch es vermöchte, sich zum unumschränkten Herrn über die gesammte Natur zu erheben. Die Natur lässt ihn auch da, wo sein besseres Wollen mit widerstrebenden Triebkräften seines Innern im Kampf liegt, ihre Ueberlegenheit fühlen, wenn letzte, jenes überwältigend, ihn mit sich fortreissen. Dühring weist, als auf ein drastisches Beispiel hiefür, auf das Loos der unglücklichen Schiffbrüchigen hin, die zu ihrer Selbsterhaltung zum äussersten Mittel zu greifen gezwungen werden. „Dem quälenden Hunger wird“, sagt er, „durch eine Menge von Gründen, die einem geringeren Grade des Triebes gegenüber eine Ausschreitung verhindern würden, nun nicht mehr die Wage gehalten, und sogar der grösste Abscheu vor einem kannabischen Verhalten wird unter der Macht jenes grausamen Stachels überwunden“ [1]).

Wo dem auf eine bestimmte Art der Lebensgestaltung gerichteten Wollen überlegene Triebe in ein und demselben Subject entgegenarbeiten, da wird eine directe Bekämpfung derselben durch die jener Richtung angehörigen Willenskräfte nicht viel fruchten. In solchen Fällen werden die letzteren nur in denjenigen Lagen zur Wirksamkeit gelangen, die zur Erregung jener widerstrebenden Triebe keine Veranlassung bieten. In solchen Fällen wird der Mensch dauernde Erfolge im Kampfe mit sich selbst nur dann erzielen können, wenn er sich zu einem indirecten

[1]) S. Dühring, Curs. der Phil. S. 187.

Verfahren bequemt und seinen Verstand zur Hülfe ruft. Er muss sich eine Einsicht in die Natur der in ihm angelegten Willenskräfte und in die Bedingungen ihrer Erregung verschaffen und seine ganze Lage so einzurichten suchen, dass sie den von ihm begünstigten und seinen Zwecken dienenden Anlagen, so viel wie möglich Vorschub leisten, den entgegengesetzten jedoch, so viel wie möglich Abbruch thun und Einschränkungen widerfahren lassen. Aber die Versetzung in solche Lagen ist nicht immer und überall möglich. Wo sie jedoch zu bewerkstelligen geht, und wo man sich dieses Mittels bewusst ist, da müssen auch die Momente, wo der Wille dazu vorhanden ist, benutzt werden. Denn, wenn nicht auf diese, auf andere Art und Weise ist gar nichts auszurichten.

Vermöge seines Verstandes wird der Mensch zum Herrscher über die Natur, wie über sich selbst. Das ist die praktische Bedeutung, welche die Selbstkenntniss hat, dass sie eigentlich erst eine gründliche Umgestaltung des Charakters, eine Verbesserung des Lebens durch selbständige Bemühung ermöglicht. Der erste Schritt zur Besserung muss die Erkenntniss seiner selbst sein, d. h. die Erkenntniss der Einem anhaftenden moralischen Fehler und Gebrechen, wie sie auf bestimmten subjectiven Naturanlagen beruhen. Da giebt es keine so „dunkeln Punkte des einzelnen Lebens“, die, wie Schleiermacher will[1]), „der Mensch am besten sich selbst verbirgt“. Wer bessernd in seine Naturanlagen eingreifen will, der muss sich des Gegenstandes seiner eingreifenden Thätigkeit vor allen Dingen deutlich bewusst sein.

Wie viel Jemand über sich selbst auszurichten vermag, das hängt von der Stärke des für dasjenige, was er über sich auszurichten gesonnen ist, in ihm bestehenden Willens, zweitens von der Stärke der dagegen in ihm ankämpfenden Willensrichtungen und drittens von der Länge des Zeitraumes ab, der überhaupt für die Durchsetzung jener Absicht offen steht. Auch das letztgenannte Moment ist von wesentlicher Bedeutung und darf nicht unberücksichtigt bleiben. Die Dauer des menschlichen Lebens hat ja ihre bestimmten Grenzen, und, was noch von einem Kinde

---

[1]) S. Schleiermacher, Vorr. z. d. Monol. 3. A.

zu erwarten steht, das kann schwerlich noch einem Manne in höheren Jahren zugemuthet werden. In der Jugend und im kräftigen Mannesalter ist es keine Thorheit, seinen Muth und seine Thatkraft in der Weise anzufeuern, wie Marc Aurel zu sich spricht: *Μὴ, εἴτι αὐτῷ σοι δυςκαταπόνητον, τοῦτο ἀνθρώπῳ ἀδύνατον ὑπολαμβάνειν· ἀλλ᾽ εἴτι ἀνθρώπῳ δυνατὸν καὶ οἰκεῖον, τοῦτο καὶ σεαυτῷ ἐφικτὸν νόμιζε*[1]) „C'est aussi dans l'âge des passions, sagt Helvétius, c'est-à-dire depuis vingt-cinq jusqu' à trente-cinq et quarante ans, qu'on est capable des plus grands efforts et de vertu et de génie“[2]). Mit zunehmenden Jahren aber gewinnt der Mensch auch ein immer deutlicheres und vollständigeres Bewusstsein von dem Grad seiner Fähigkeiten, wie er ihn auch Anderen zu erkennen giebt. Was er sich selbst zumuthet, und was ihm zugemuthet werden kann, muss sich am Ende doch in jeder Beziehung nach diesem richten. Und wenn nun der Höhepunkt des Lebens überschritten ist, und naturgemäss eine Abnahme der Kräfte stattfindet, da muss selbstverständlich zur Unmöglichkeit Vieles für ihn werden, wofür er früher wenigstens noch Chancen hatte. Was in jungen Jahren keine Selbsttäuschung ist, das wird es in einem höheren Lebensalter, und alle ähnlichen von anderer Seite an ein solches gestellten unerfüllbaren Anforderungen können sich nur auf ein unbestimmtes, in voraussetzungslosen Möglichkeiten, umherschweifendes Vorstellen gründen. Oft würde mit Ausschluss aller möglichen Störungen zur Ausmerzung gewisser tief eingewurzelter Charakterfehler eine jahrelang dauernde, strenge Gewöhnung gehören, für welche die Zeit bis zum Tode voraussichtlich nicht einmal ausreichte, und deren selbständige Leitung dem Betreffenden oft nicht einmal zugemuthet werden könnte. Und dann ist es häufig noch die Frage, ob die Empfänglichkeit für nachhaltige Antriebe zu irgend welcher Charakterveränderung nicht schon gänzlich in Jemand erstorben ist, so dass alle Versuche, ihn auf-

---

[1]) S. Marc. Antonin *Βιβλ. ϛ τῶν εἰς ἑαυτὸν, ιϑ'*; auf Deutsch: „Wenn dir irgend Etwas Mühe macht, sollst du es nicht überhaupt für menschenunmöglich halten: sondern, was auch immer dem Menschen möglich und eigenthümlich ist, das sollst du für etwas auch von dir Erreichbares halten.“

[2]) Helvétius, De l'esprit pag. 256.

zumuntern, vergeblich blieben. Denn „Sinne, die nicht gehörig bethätigt werden, müssen mit der Zeit verkümmern und in der Abfolge der Generationen fast zu einem Nichts einschrumpfen. Triebe und Leidenschaften, für welche keine objectiven Erregungen statt haben, werden im Laufe der Zeit nicht bloss in den Hintergrund gedrängt, sondern geradezu entwurzelt werden müssen“ [1]. Die Antwort, welche Rameau's Neffe bei Diderot auf die Frage, wie es komme, dass er bei einem so feinen Gefühl, einer so grossen Reizbarkeit für die Schönheiten musikalischer Kunst so blind gegen sittliche Schönheit und so gefühllos für den Reiz der Tugend sein könne, ertheilt, ist nicht ungereimt. Er sagt: C'est apparement qu'il y a pour les unes une sens que je n'ai pas, une fibre qui ne m'a point été donnée, un fibre lâche qu'on a beau pincer et qui ne vibre pas; ou peut-être que j'ai toujours vécu avec de bons musiciens et de méchantes gens, d'où il est arrivé que mon oreille est devenue très-fine, et que mon coeur est devenu sourd [2]. Wenn man daran zweifelt, dass solche Fälle überhaupt vorkommen können, so denke man an die zum Verbrechen von Kindheit auf erzogenen entmenschten Seelen, welche zu den Geheimnissen der grossen Städte gehören. Man denke auch daran, dass die untersten rohesten Stufen der Menschheit von denen der höchsten, bisher erreichten Cultur durch eine tiefe Kluft getrennt sind, die wenigstens von dem entwickelten Individuum jener niemals übersprungen werden kann. Es ist eine ebenso grosse Unmöglichkeit, dass aus einem wilden Neuseeländer oder Feuerländer ein gesitteter Europäer werde, wie „Blei durch äussere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, dass sie Aprikosen trüge“ [3]).

XII.

Die moralischen Zumuthungen und die moralische und bürgerliche Verantwortlichkeit werden dadurch nicht aufgehoben, dass in einzelnen Fällen unter Umständen der Grad der Empfänglichkeit für moralische Antriebe, wie gesagt, auf den Nullpunkt sich reduciren kann, wie die Moral darum nicht an ihrer Bedeutung etwas einbüsst und das bürgerliche Gesetz deswegen nicht weniger zu Recht besteht, weil die Vergehungen gegen die Vorschriften beider aus gegebenen Thatsachen mit Nothwendigkeit erfolgen. Die Moral liefert das Ideal der Gestaltung sowohl des individuellen, wie des gesellschaftlichen menschlichen Lebens. Als solches weist sie über das, was das Leben in Wirklichkeit ist, hinaus, auf etwas hin, was es, wenn gewisse Bedingungen in Wirklichkeit erfüllt sind, sein kann und sein soll. Das menschliche Bewusstsein kann sich mit der disharmonischen Anlage, mit der der Mensch unmittelbar aus den Händen der Natur zum Leben kommt, nicht befriedigt fühlen, und durch dies Unbehagen wird es, ohne sich davon durch die abweichenden Bildungen der Wirklichkeit zurückschrecken zu lassen, zur Vorstellung eines harmonischeren Gebildes fortgetrieben. Was kann daran hindern, die Daseinselemente, welche die Natur in unbefriedigender Weise in der Menschheit combinirt hat, in eine andere wohlgefälligere Ordnung zu setzen, wenn auch zunächst nur in der Vorstellung? Das Unbehagen, welches zur ideellen Conception des Lebensideals geführt hat, muss unfehlbar auch zur Verwirklichung desselben anspornen. Dass der Trieb dieses Unbehagens von Manchem gar nicht empfunden wird, weil die Bedingungen zu seiner Erweckung bei ihm gemangelt haben, oder weil er gar nicht mehr in ihm zu erwecken ist, das ist stets aus besonderen Umständen erklärlich. Darum aber verliert die Moral an sich nichts von ihrer antreibenden Kraft; darum bleibt sie doch immer das höchste Kriterium, an welchem die Höhe und der Werth des einzelnen Daseins zu messen ist; darum behalten doch ihre Forderungen den Charakter gesetzlicher Allgemeinheit, so dass sie an Jedermann, so weit er sich von ihrer Erfüllung auch entfernt findet, ohne Ausnahme gerichtet werden müssen. Vom Standpunkt der Moral-Idee ist Jeder für all sein Thun zum Theil vor sich selbst zum Theil vor der Gesellschaft verantwortlich. Jeder, in dem die Ideen der Sittlichkeit erwacht sind, wird sich auch als selbständiges Wesen in allen Stücken für moralisch verantwortlich halten. In den Fällen, wo es sich nur um die individuelle

[1]) S. Dühring, Curs. der Phil. S. 152.
[2]) S. Oeuvres chois. de Diderot par M. F. Génin, Tome II, Paris 1856. pag. 75, 76.
[3]) Schopenhauer, Grundpr. der Ethik S. 52.

Lebensgestaltung handelt, hat er seine Thaten nur vor sich selbst zu verantworten. In denjenigen, wo es sich um Pflichten gegen die Gemeinschaft handelt, sowohl vor sich selbst, nämlich vor der Macht der Idee oder vor dem Gewissen, als auch vor der Gemeinschaft. Wenn es nun auch in der Welt noch keine gesellschaftliche Instanz giebt, die ihn für alle seine Handlungen, welche sich auf die Gesellschaft beziehen, verantwortlich machte, so müsste sich doch das in einer höher, freier und feiner organisirten Gesellschaft, als die jetzige ist, ändern. Eine solche würde von jedem Einzelnen für sein Verhalten zu ihren Gliedern in jeder Beziehung Verantwortung zu fordern haben. Bis jetzt hat es nothwendigerweise an einer solchen Verantwortlichmachung fehlen müssen, weil der ideale Gedanke noch zu wenig in entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen sich verkörpert hat. Bis jetzt aber haben auch die Meisten noch vor sich selbst zu wenig ernstliche Verantwortung gefühlt.

Das Gefühl der moralischen Verantwortung, welche Jeder vor sich selbst fühlen sollte, die aber nicht Jedermann fühlt, weil nicht Jeder moralische Vorstellungen hegt und moralische Antriebe erfährt, wird auch dadurch nicht aufgehoben, dass sich Jemand mit disharmonischen, ihm die Erfüllung seiner Lebensaufgabe erschwerenden Naturanlagen von Geburt versehen weiss. Nur wenn jeder in einer solchen Lage Befindliche dergleichen für unveränderlich hielte, könnte er sich für unverantwortlich ansehen für all sein Thun und Lassen. Dies wäre jedoch ein Irrthum, der schon oben widerlegt worden ist. Wer moralische Antriebe in sich fühlt, fühlt sich jedenfalls auch verantwortlich und hält sich unmöglich für ganz unverbesserlich. Denn in jenen Antrieben ist er sich der Möglichkeit der rechten Handlungsweise seinerseits bewusst, in jenen Antrieben muss er nothwendig die Kraft zum Widerstande gegen alle Arten von Ablenkungen in sich verspüren. Klage über angeborene Fehler oder über Fehler der genossenen Erziehung führen, ist entweder Sache der Trägheit oder Sache einer allerdings beklagenswerthen Ohnmacht, die oft nicht zu beseitigen ist. Eine besonders bedrängte Lage sollte allerdings sehr zu thatkräftigem Aufraffen anspornen. Die selbständige Befreiung aus aussergewöhnlicher Noth setzt aber ein grossartiges Streben und aussergewöhnliche Kraft voraus, die nicht Jedem eignet. Wer aus seiner Noth nichts zu machen weiss, der ist schlimm daran; dem mangelt entweder der gehörige Grad von Thatkraft, oder es fehlt ihm an Verstand, der ihn zur Einsicht dessen befähigte, was im gegebenen Falle zu thun sei. Nur zu viele Menschen klagen über ein unabänderliches eisernes Geschick, welches sie belaste, und sieht man zu, so sind der Mittel genug, welche in ihrer Macht stehen und eine Umänderung ermöglichen.

Die politische Macht, welche Verletzungen gegen die bürgerliche Ordnung an ihren Gliedern bestraft, ist hierin zu rechtfertigen und verdient keine Anfechtung in diesem Stück, wenn auch jedes Vergehen dieser Art als eine That moralischer Unfreiheit und bürgerlicher Unzurechnungsfähigkeit zu betrachten ist. Die Gesellschaft kann in der Beurtheilung eines Verbrechers nicht auf unentwickelte individuelle Standpunkte Rücksichten nehmen. Sie würde sich nur zu ihrem eigenen Schaden herablassen und Grossmuth üben. Sie muss von den allgemeinen Principien des Rechts und der Gleichheit ausgehen und voraussetzen, dass jeder Einzelne, der in ihr lebt, reif sei für ein sociales Leben von ihren Anforderungen, dass die Individualität eines Jeden wenigstens so weit erzogen und befähigt sei, dass er sich aller Rechtsverletzungen enthält. Indem Einer die Ordnungen der Gesellschaft verletzt, tritt er aus dem natürlichen Zustande des entwickelten Menschen, welcher der der Gesellschaft ist, heraus und geht in den des rohen, unentwickelten Naturmenschen über, welcher der Krieg Aller gegen Alle ist, und kann sich daher über die ihm zugefügte Vergeltung nicht beklagen [1]). Die Gesellschaft, als moralische Körperschaft, wird auch Grossmuth, Vergebung und Nachsicht, wo es angeht, üben

[1]) Vergl. Rousseau, Du contrat social, Libre II chap. V (Ed. Paris Didot 1870, pag. 176—77): D'ailleurs, tout malfaiteur, attaquant le droit social, devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie; il cesse d'en être membre en violant ses lois; et même il lui fait la guerre. Alors la conservation de l'État est incompatible avec la sienne; il faut qu'un des deux périsse; et quand on fait mourir le coupable, c'est moins comme citoyen que comme ennemi. Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a

können und dürfen, ja auch müssen sogar, aber nur als moralische Körperschaft, was die bestehende nicht ist. „Die Grossmuth," sagt Dühring, „ist keine Gerechtigkeit, hat aber ebenfalls ihre naturgesetzlichen Vorbedingungen. So kann sie in echter und ungeheuchelter Weise nur eintreten, wo die verletzte Macht sich wirklich über die Verletzung erhaben weiss und in Folge dessen mit Ruhe über sie hinwegzusehen vermag. — Die wohl eingerichtete Gesellschaft, in welcher die Tendenz zum Verbrechen bereits hinreichend zurücktritt, kommt hiedurch immer mehr in die Lage, im Namen und mit Einwilligung ihres verletzten Gliedes Nachsicht zu üben und schliesslich das Verbrechen wie eine Krankheit zu behandeln"[1]).

XIII.

„Eine Veränderung, Gewöhnung und Entwickelung der Triebe ist in geringerem Grade für das Einzelleben und in bedeutendem Umfange für die Geschlechterabfolge am meisten aber für das ganze Menschengeschlecht vorhanden", sagt Dühring an einer Stelle seiner neuesten Schrift[2]). An einer anderen[3]) lässt er sich noch ausführlicher darüber aus, was der Einzelne über sich selbst in Hinsicht einer möglichen Umgestaltung seiner Anlagen und seines Charakters über sich vermag. Er schlägt hiefür die Chancen für sehr gering an. Er sagt: „Aus dem Mutterschooss geht der Mensch bereits mit einer Ausstattung von Eigenschaften hervor, die in den Gewohnheiten und Sitten der früheren Geschlechter ihren Grund haben", und er meint an dieser Ausstattung ver-

rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État. Or, comme il s'est reconnu tel, tout au moins par son séjour, il en doit être retranché par l'exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public; car un tel ennemi n'est pas une personne morale, c'est un homme, et c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu.

[1]) S. Dühring, Curs. der Phil. S. 236.

[2]) Ebendaselbst S. 165.

[3]) Ebendaselbst S. 244.

möge der Mensch nachträglich nicht viel zu ändern. „Er mag im Rahmen derselben das beste Theil erwählen, aber er kann die Mängel und Gebrechen nicht nur nicht fortschaffen, sondern wird dieselben wenigstens zum Theil noch weiter fortpflanzen". Das mag für Manchen entmuthigend klingen, aber es verhält sich gewiss nicht anders, und es hebt den Fortschritt der Menschheit zu immer höheren Graden der sittlichen Freiheit nicht auf. Für den Fortschritt der ganzen Menschheit kommt, dessen muss man stets gedenken, die Arbeit der Einzelnen in Betracht. Aus den noch so geringen Erfolgen der Individuen summirt sich der Gesammmterfolg der Jahrhunderte und der Jahrtausende. Unsere Vorfahren standen einst auf derselben Stufe der Gesittung, welche jetzt die wildesten Völker der Erde einnehmen. Und „stände die Welt noch eine halbe Million Jahre hin", können wir mit Lichtenberg sagen, „so wäre die Zeit, die sie gestanden hat, gerade was eine Stunde in dem Leben eines Menschen ist. Aus der Art oder Unart dieser Stunde lässt sich wenig oder nichts für künftige Fähigkeiten herleiten"[1]). Wollte Jemand wegen der geringen Erfolge, die der Einzelne erzielen kann, die Bemühungen, die mit Bewusstsein für den allgemeinen Fortschritt der Menschheit unternommen werden, für eine Thorheit halten und die idealen Vorstellungen, welche weit in die Zukunft weisen, für eitle Schwärmerei ansehen, so würde er eben den Zug nicht spüren, der zum Besseren drängt; so würde er dadurch an den Tag legen, dass er sich keine Rechenschaft darüber zu geben weiss, wie es gekommen sei, dass unser Geschlecht im Laufe der Jahrtausende aus jenen anfänglichen niederen thierähnlichen Zuständen bis zu seiner jetzigen Höhe gelangt sei; er würde aber nicht umhin können, sich an Arbeiten zu betheiligen, deren Erfolge erst einem späteren Geschlecht in reicherem Maasse, als ihm zu Gute kommen werden, ohne dass er eine Ahnung und ein Wissen davon in sich trägt. Woher es kommt, dass wir sowohl unbewusst und unwillkürlich, aber auch bewusst und mit Absicht an der Arbeit für die Zukunft ohne Bedenken Theil nehmen: auf diese Frage lautet die Antwort: weil angesichts

[1]) S. Lichtonberg, Ges. Schriften Bd. V, S. 259.

der Unzulänglichkeit der gegenwärtigen Gestalt der Dinge und angesichts der gegenwärtigen Misère die Vorstellungen von einer besseren Gestaltung, deren Verwirklichung, während eines einzigen Menschenalters unausführbar, nur das Werk mehrerer Generationen sein kann, sich allzu leicht unwillkürlich dem Menschen aufdrängen und ihn mit sich fortreissen. Wer kann verlangen, diese Vorstellungen, die in eine entfernte Zukunft weisen, und zu deren Conception ein natürlicher und unwiderstehlicher Trieb hindrängt, zurückzudrängen und sich ideell nur um das zu bekümmern, dessen Erfüllung sich von der nächsten Zeit erwarten lässt? Was zunächst anzustreben sei, richtet sich überhaupt auch nach dem, was als absehbares Ziel in weitere Aussicht zu nehmen ist. Wer sich um ein solches gar nicht bekümmert, der legt auch mit seinen kurzsichtigen Bemühungen für die Gegenwart, wenn ihn nicht zufällig ein richtiger Instinkt leitet, keinen Grund für die Zukunft. Es muss als das Vorrecht freierer und tieferer Geister betrachtet werden, die Unzulänglichkeiten der Gegenwart tiefer, als Jemand anders zu durchschauen, und die auf Grund des Gegebenen möglichen Gestaltungen der Zukunft weiter zu überblicken. Menschen auf einer niederern Bewusstseinsstufe empfinden die Unzulänglichkeiten der Gegenwart nicht so tief und nicht in dem Umfange, fühlen sich daher auch mit dem, was die Gegenwart bietet, befriedigter und einen geringeren Trieb zur Fortbildung der Menschheit und bekunden einen geringeren idealen Aufschwung. Sie können den höheren Gedankenflug der superioren Geister nicht verstehen und verhalten sich ganz natürlich indifferent zu dem gewaltigen, von erhabener Leidenschaft getragenen Streben derselben. C'est l'oeil d'aigle des passions, sagt Helvétius, qui perce dans l'abyme ténebreux de l'avenir: l'indifference est née aveugle et stupide [1]).

Die höheren Genien der Menschheit müssen, weil sie den Unwerth des Gegenwärtigen tiefer durchschauen, sich deswegen nicht auch unglücklicher als andere Menschen verhalten. Der Verkehr mit einer besser gearteten Zukunft, die „Theilnahme an

[1]) Helvétius, De l'esprit pag. 251.

den kommenden Schicksalen" dient ihnen zum Ersatz für dasjenige, was sie noch an dem Gegenwärtigen vermissen, und gereicht ihnen zum Trost und zur Erhebung. „Das Leben der Vorstellung", sagt Dühring, „ist nicht auf das Individuum beschränkt, sondern dehnt sich durch eine Art Theilnahme auf die kommenden Schicksale aus. — Wie arm wäre das Dasein, wenn es auf seine jedesmalige Abgerissenheit beschränkt bliebe und nicht jene Ausblicke auf seinen vollendeteren Inhalt gewährte!" [1])

[1]) Vergl. Dühring, Curs. der Phil. S. 364.

Druck von Bär & Hermann in Leipzig.